

UNIVERSIDADE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
NÍVEL MESTRADO

ELISÂNGELA PEREIRA MACHADO

**TRANSCENDÊNCIA IMANENTE:
ERNST TUGENDHAT E A MÍSTICA**

SÃO LEOPOLDO
2011

Elisângela Pereira Machado

TRANSCENDÊNCIA IMANENTE:
TUGENDHAT E A MÍSTICA

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos- UNISINOS.

Orientador: Dr. Prof. Adriano Naves de Brito

SÃO LEOPOLDO

2011

M149t Machado, Elisângela Pereira
Transcendência imanente: Ernst Tugendhat e a mística /
Elisângela Pereira Machado -- 2011.
100 f. ; 30cm.
Dissertação (mestrado) -- Universidade do Vale do Rio dos
Sinos. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, São Leopoldo,
RS, 2011.
Orientador: Prof. Dr. Adriano Naves de Brito.

1. Filosofia - Ernst Tugendhat. 2. Linguagem proposicional. 3.
Transcendência - Imanência. 4. Mística. I. Título. II. Brito, Adriano
Naves de.

CDU 1 TUGENDHAT

Catálogo na Publicação:
Bibliotecária Eliete Mari Doncato Brasil - CRB 10/1184

Elisângela Pereira Machado

TRANSCENDÊNCIA IMANENTE:
TUGENDHAT E A MÍSTICA

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos- UNISINOS.

Aprovada em ___/___/___

BANCA EXAMINADORA

Dr. Adriano Naves de Brito – UNISINOS (Orientador)

Dr. Agemir Bavaresco – PUCRS

Dr. Luiz Rohden - UNISINOS

Dedico este trabalho para minha irmã Rosângela Machado, que acolheu a obriedade do fim e, na imanência de seus últimos dias, mostrou-me o sentido de transcender lucidamente o cotidiano de nossas contingências.

AGRADECIMENTOS

Minha profunda gratidão aos meus queridos e sempre amigos: Martha e Matheus, primeiros responsáveis por minha inclusão na Filosofia da Unisinos.

Ao professor Adriano, orientador deste trabalho, que, mesmo afirmando ser um descrente convicto, revelou-se em minha vida como sendo mais do que um verdadeiro irmão e amigo franciscano... – não há palavras suficientes.

A Dinorá, por sua delicadeza e prontidão sem limites.

Aos colegas do Grupo de Pesquisa Quíron, na caminhada repleta de aprendizado e desafios.

Aos meus familiares, em especial, minha irmã Rosângela (*in memoriam*).

A minha Congregação, as Irmãs Franciscanas Bernardinas, devido ao desafio de viver o transcendente no imanente no cotidiano de uma opção pelo Absoluto.

À Fundação Milton Valente pelo incentivo ao ensino e pesquisa filosófica.

Às vezes, eu sou o deus que vive em mim, então eu sou o deus e a prece e a imagem de marfim em que esse deus se esquece. Às vezes, não sou mais do que um ateu, desse deus meu que eu sou quando me exalto, olho em mim todo um céu e é um imenso e oco céu alto.

(Fernando Pessoa)

RESUMO

O propósito deste estudo é examinar o conceito, intencionalmente ambíguo, de transcendência na imanência, presente na obra *Egocentricidade e Mística* de Ernst Tugendhat. Quer-se mediante o estudo de sua filosofia tardia uma resposta para a questão sobre que aspecto da vida humana está na base da procura pela religião e que tem conduzido os seres humanos a uma mística. A pedra de toque desta investigação está na análise da estrutura predicativa da linguagem, apresentada pelo autor como sendo elemento fundamental para a caracterização do especificamente humano. A linguagem do homem o diferencia de todos os demais animais e o joga no espaço da deliberação, por conseguinte, numa situação de indecisão e desejo de paz de espírito. Dada a estrutura predicativa da linguagem humana somos capazes de nos distanciar dos objetos, situações em que devemos agir e até de nós mesmos - nossas intenções-, somos então levados à dúvida tanto sobre o que somos quanto sobre o que devemos ser. A linguagem predicativa e o consequente pensamento instrumental, abre espaço para a deliberação, distanciando o homem de seu modo de vida e o levando a perguntar por razões para permanecer nele. Tugendhat aponta para a deliberação enquanto orientação para uma escala de valores, escolhas não mais pautada pelo prazer ou pelas inclinações, ou seja, caminho para uma mística a qual o filósofo irá apresentar mediante uma perspectiva imanente. Na primeira metade deste trabalho apresento a base antropológica para a mística tal como a concebe Tugendhat. Na segunda metade discuto, sempre acompanhando o autor, a morte como caminho para a mística e, a partir da diferença entre mística e religião, algumas místicas orientais, em especial o taoísmo.

Palavras chave: linguagem proposicional, deliberação, transcendência, imanência, mística

ABSTRACT

The purpose of this study is to examine the intentionally ambiguous concept of transcendence in the immanent, present in the work of Ernst Tugendhat *Egocentricity and Mystic*. Whether is through the study of his later philosophy a response more satisfactory reply to the question of the aspect of human life which is the base for the search for religion and which has led man to the mystic. The touchstone of this investigation is in the analysis of the predicative structure of the language, presented by the author as being a basic element for the characterization of a specific one of the human being. The language of man differentiates from all other animal languages which puts it in the space of deliberation, therefore, in a situation of indetermination and desire for spiritual peace. Given the predicative structure of human language, we are capable of distancing ourselves from objects and situations in which we must act and of even ourselves – our intentions – we are then led to doubts about who or what we are, as well as what we must be. Predicative language and the consequent instrumental thought, open space for deliberation, distancing man from his way of life and leading him to question reasons for remaining in it. Tugendhat points to deliberation with regard to orientation, for a scale of values, choices no longer guided by pleasure or inclination, that is, a way for a mystic which the philosopher will present by means of the immanent perspective. In the first half of this dissertation I present the anthropological basis for the mystic as it is conceived by Tugendhat. In the second half I discuss, following the author's path, death as a way for the mystic and, starting from the difference between mysticism and religion, some eastern mystical traditions, especially Taoism.

Keywords: propositional language, deliberation, transcendence, immanent, mystic

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 A PROPOSICIONALIDADE DA LINGUAGEM.....	21
2.1 DOS TERMOS SINGULARES NA LINGUAGEM PREDICATIVA	24
2.2 O EU A PARTIR DA ANÁLISE DOS NOMES PRÓPRIOS	27
2.3 O EU, LOCUS DE RESPONSABILIDADE	31
3 O <i>BOM</i> E O <i>MELHOR</i> : OBJETO DE UMA REFLEXÃO PRÁTICA	34
3.1 FORMULAÇÕES ACERCA DO BOM EM TUGENDHAT.....	38
3.2 O BOM ADVERBIAL E A NECESSIDADE DE RECONHECIMENTO.....	41
4 A MORTE VIA PROPULSORA PARA A MÍSTICA.....	48
4.1 OS CAMINHOS DISTINTOS DA RELIGIÃO E DA MÍSTICA	54
4.2 EGOCENTRICIDADE E TRANSCENDÊNCIA.....	60
5 O FENÔMENO ANTROPOLÓGICO DA MÍSTICA.....	75
5.1 DAS POSSIBILIDADES DE RECOLHIMENTO	81
5.2 AS DIMENSÕES DE PROFUNDIDADE DA MÍSTICA	85
5.3 EXEMPLOS DE UMA MÍSTICA INTRAMUNDANA	89
6 CONCLUSÃO	94
REFERÊNCIAS.....	98

1 INTRODUÇÃO

Fazer filosofia é explorar todas as possibilidades de esclarecimento acerca de questões que invadem e impulsionam o existir humano. Conheci o filósofo Tugendhat em 2008 e me surpreendi com sua investigação sobre a questão moral e a preocupação com os problemas éticos de nossos dias. Enquanto fui estudante de Teologia, meu pensamento religioso sempre se moveu na fronteira do ideal e do real, da fé e da dúvida constantes. Acolher e compreender essa fronteira de minha condição humana me deixou alerta a uma certa retórica teológica que, envolvida em grandes palavras, pode, no fundo, nada dizer.

Sou parte de uma humanidade cujos problemas não mudaram muito ao longo da história. Uma humanidade imersa em um mundo que, na contingência de seus dias, almeja constantemente a paz de espírito. Não há dúvida de que todos os grandes pensadores sabiam desse anseio humano e sempre buscaram luzes para clarear os obscurecimentos que emergiam na vida da criatura humana. Essas luzes, entretanto, não foram suficientemente claras. Ao menos, não para as questões que voltam à tona em nossos dias, questões tais como a da necessidade da religião e da mística na vida humana. Mesmo que haja uma insistência em afirmar que sobre tais fenômenos já se esgotaram os argumentos, proponho romper esse pressuposto e examiná-lo com a contribuição do pensamento de Ernst Tugendhat, que investiga, dentre outras inúmeras reflexões, o problema da tensão entre a egocentricidade e a mística na vida humana.

Somando minhas inclinações com a caminhada realizada no Grupo de Pesquisa Quíron e o encontro com Tugendhat, o resultado foi o intento de buscar responder sobre “o como viver” em um universo objetivo de entes independentes, onde o *eu* constitui apenas uma parte e é desafiado a transformar sua egocentricidade, seu autocentramento rudimentar e sentimentos egoicos em deliberação refletida, profundidade e relativização responsável. Ou seja, trabalhar a passagem de uma preocupação com o bem estar egoico para uma preocupação mais global e unitária, resultante da dinâmica de uma mística intramundana.

Há, sem dúvida, uma estranheza em acolher um filósofo analítico, realizando uma abordagem referente à mística e, especialmente, tratar desse tema numa perspectiva antropológico-linguística. Entretanto, no percurso desta pesquisa, percebo que o autor é merecedor de tal espaço ao provocar, nas clássicas abordagens, uma reflexão a partir de uma perspectiva analítica atual.

Abordar um tema, especialmente quando o mesmo acompanha os passos da condição humana no decorrer de séculos, é desafiador em certas ocasiões. E isso acontece pelo fato de termos a impressão de que ele está coberto por uma espessa camada de preconceitos, alertas e prevenções e de que, se não o desembaraçarmos, não será tranquilo o entendimento em relação a ele. É preciso, hoje, mais do que nunca, esclarecimento, seja qual for o tema em questão, pois, segundo Hume (2004, p.35), estamos colocados neste mundo como em um teatro onde as verdadeiras origens e causas de cada acontecimento nos estão inteiramente ocultas.

Mística não é um termo que se ajusta ao clima intelectual de nossos dias. Associada à fé, a Deus e a doutrinas religiosas, em contraposição à natureza humana, à racionalidade e ao científico, ela sempre esteve confinada ao domínio do religioso em uma dimensão caracterizada como transcendente. Todavia, são demasiadas as palavras que pronunciamos com a suspeita de que podemos estar equivocados. A existência da criatura humana, no que diz respeito às suas crenças religiosas, está permeada também por uma suspeita, muitas vezes, insistente e silenciosa. Cremos – mas também duvidamos de – que as coisas sejam exatamente como foram “reveladas”, “transmitidas”, “experienciadas”. Duvidamos, mas não ousamos perguntar com profundidade e, caso o façamos, não adquirimos respostas claras. A crença então, muitas vezes, é mantida por rotina, convencionalismo, ou até por medo.

Mudaram os parâmetros culturais, mudou nossa maneira de estar no mundo, e mudou, por conseguinte, o modo de nos relacionarmos com nossas crenças religiosas. Mesmo que, durante séculos, teólogos e filósofos de renome estiveram ocupados em suas escrivatinhas, gastando a tinta das penas no intento de nos ajudar a compreender o sentido da religião e da mística na vida humana, certamente, tudo ainda não foi dito. E essa

certeza não é resultante de racionalismos, senão de honestidade e consciência de que é preciso um novo modo de tratarmos o fenômeno mística e sua verdadeira relação conosco. Constatação dura, mas profundamente sadia, porque nos desafia a pensarmos, verdadeiramente, conceitos, contrapondo-os com a vida real, e a buscarmos palavras que sejam de veras significativas.

Das palavras já enunciadas e escritas sobre o tema, há muito o que agradecer e considerar. Entretanto, a mudança dos tempos exige certa “dessacralização” das formas anteriores. Palavras e proposições têm seu significado em seu contexto; mudado este, perdem aquele e podem inclusive significar o contrário do que pretendiam.

O propósito não será de emitir juízos e, menos ainda, condenar as intenções subjetivas. Com isso, mantém-se um respeito verdadeiro pelo passado, porque questionar, pôr em dúvida certos conceitos, hoje, não significa negar que tenham tido validade em seu tempo, nem sequer que ainda a tenham em um segundo ou terceiro nível de reflexão. O que não pode ser negado é a emergência de uma nova percepção que pulsa para subir à superfície.

A mudança é evidente, e não se deve estranhar que ocorram ainda resistências diante do novo. O esforço é de ser esclarecedor e acolher os novos sinais, integrando-os, sem disfarce e pretensão de romper velhos diques, a saber, o fenômeno da religião e da mística que esta pesquisa almeja partilhar. Uma mística digna de toda criatura humana, que o torna melhor, e não pior, mais inteligente, e não menos, mais justo, e não tão arbitrário, mais maduro, e não infantilizado. Refletir sobre tal possibilidade é abrir espaço para uma honestidade intelectual que Tugendhat aprecia e compartilha em seu testemunho e caminhada de eterno aprendiz.

Quando refletimos acerca de nossas diferenças e semelhanças com os outros animais, podemos constatar que uma das principais características que nos difere deles é o fato de termos capacidade de adquirirmos crenças religiosas e de, no confronto com as contingências da vida, desenvolvermos uma capacidade de transcender. O que subjaz às

expressões imanência e transcendência é a experiência do homem enquanto animal que está se fazendo continuamente, imerso em sua condição natural, mas, sempre em projeção para fora, moldando-se mediante os enfrentamentos e intimidações do real. Transcendência e imanência não são aspectos distintos, mas dimensões de uma única realidade que é o ser humano.

O primeiro significado de transcendência foi de particular importância para a Teologia: conceito utilizado para se referir à relação de Deus com o mundo e do humano com o sagrado, ou seja, da manifestação de uma realidade inteiramente diferente das realidades naturais.

Na filosofia, o uso do termo *transcender* é variado. Normalmente, significa ir além dos limites perceptivos e conceituais. Transcendência é um termo que pode ser compreendido a partir de diferentes significados, todos originados da raiz latina “ascender” ou “ir além”, significados esses presentes nas filosofias Antiga, Medieval e Moderna. A Filosofia Medieval aproxima o transcendental das categorias de Aristóteles usadas para organizar o conceito de realidade. Exemplos básicos de transcendental estão presentes nas características, designadas *transcendentais*, a saber, de unidade, verdade, bondade e ser. Na fenomenologia, o *transcendente* é aquilo que ultrapassa a dimensão da nossa própria consciência. Ou seja, o transcendental explica algo aparentemente além do limite humano, é aplicável a tudo e, ao mesmo tempo, a nada em particular; não se refere a classes, categorias, gêneros ou espécies que apreendam o mundo das coisas.

Um rápido olhar sobre o mundo contemporâneo revela-nos o quanto o conhecimento acerca de conceitos como religião, mística e transcendente são importantes numa realidade que se torna cada vez mais multicultural. O respeito pela religiosidade plural, ou pela falta da mesma, é um pré-requisito para a coexistência humana.

A história da filosofia e teologia nos apresenta uma leva significativa de pensadores, religiosos, místicos, imbuídos incansavelmente na missão de clarificar noções relacionadas ao universo religioso e de superar as barreiras do fundamentalismo. Afirmam

que, exclusiva do ser humano, é a capacidade para ir além do que lhe é dado, atitude de expectativa, de abertura e de acrescentar algo ao real nas experiências do cotidiano¹. Transcendência é algo que se tem. Não se ganha ou se perde. É uma situação do ser humano em estado permanente de consciência e imersão em um projeto pessoal e cultural. Somos convidados não apenas a superar, ir além das circunstâncias limites da vida, mas, fundamentalmente, a descer e buscar, no chão de nossa condição finita, respostas e possibilidades de melhor compreender nosso existir.

O ser humano dá particular agudeza à pergunta de “como se deve viver” em sua condição finita; pergunta prática que resulta do dar-se conta da própria insignificância perante sua condição biológica. Diferente da conduta de outros animais, o homem se encontra imerso na necessidade de mudança, almejando que tudo no futuro seja do modo como deseja. A questão ainda em aberto hoje é a seguinte: como nossa espécie veio a ter essas perspectivas extraordinárias quanto à sua própria vida?

Na Filosofia, uma galeria de suas grandes determinações carregou em si a pretensão de dizer algo do humano. Numa constante retomada dos seus temas clássicos, ao lado de uma gama de novas questões, o ser humano sempre esteve situado como centro e esforço de reconstrução filosófica. No intento de encontrar qual paradigma filosófico era melhor capaz de dar abrigo conceitual ao homem, se desenvolveu, na Filosofia, o estudo da Antropologia.

A antropologia filosófica, mediante desenvolvimento de um conhecimento sintetizado de um grande número de propriedades do ser humano, multiplicado através dos séculos, surgiu no intento do desvelar, nas diversas manifestações do humano, uma superioridade que o situava em lugar privilegiado no universo da natureza e da cultura. Desse modo, na medida em que as correntes filosóficas foram tomando uma forma que se

¹ Como o enfoque da presente investigação está na obra do filósofo Tugendhat, vale ressaltar a certeza de que muitos outros grandes nomes não serão mencionados. Entretanto, algumas principais referências acerca do estudo sobre o fenômeno religião e mística serão inevitavelmente mencionadas, a saber, autores que, mediante experiências significativas, expuseram o relato e reflexão sobre a mística em suas vidas. Por exemplo, da tradição do Ocidente, textos que nos chegam de Platão a São João da Cruz.

afastava de certas ortodoxias e dogmatismos cuja pretensão era o monopólio da definição do homem, novas antropologias começaram a se desenvolver; antropologias consideradas, hoje, antropologias filosóficas.

De um modo mais evidente, na cultura ocidental, no universo de concepções filosóficas que se tornaram cada vez mais delimitadas e evoluídas, a imagem integrada do ser humano foi adquirindo características, tais como: consciência, racionalidade, reflexão, entendimento, vontade, fantasia, desejo, representação, liberdade, paixão, amor, virtude, hábitos e outras mais. Uma constelação de propriedades que tornaram a visão antropológica algo complexo e limitado conforme recursos teóricos de uma determinada filosofia.

Muitas vezes, o intuito de teorizar sobre o ser humano era realizado de modo abstrato, numa análise insuficiente, independente de estudos de contexto relacionados aos seus costumes e crenças, bem como, da observação da vida do homem na pluralidade de suas regiões. A imagem do ser humano foi se desenvolvendo, sobretudo, a partir do século XX, no qual não se concentravam (essas antropologias) mais no conceito fundamental da modernidade, a saber, da subjetividade como consciência, autorreflexão, razão e espírito. Novas determinações surgiram em um contexto profundamente modificado em sua percepção, resultante das Ciências Sociais e da Cultura que inauguraram uma visão do homem em sociedade. A partir de então, os caminhos da antropologia e o surgimento das diferentes formas de seu desenvolvimento ocorreram.

Sem a pretensão de realizar, nesta investigação, uma apresentação da origem da Antropologia, é necessário que saibamos o quanto, a partir da história do pensamento ocidental, aliado a muitas outras descobertas científicas sobre o ser humano, ampliou-se o horizonte da discussão das ciências do homem. Procurando levar em consideração os debates no contexto do novo século, a situação da antropologia hoje é a de buscar desenvolver-se, a partir de conhecimentos não apenas metafísicos, falar do lugar do homem no cosmos, da natureza humana, de sua diferenciação de outros animais e de seu lugar no mundo.

Guiado por essa expectativa de clarificar e de balizar alternativas diante de dualismos ainda presentes na definição do ser humano e situado no novo contexto da filosofia, Tugendhat investiga uma antropologia que responda mais claramente sobre a questão do homem e de sua capacidade de ir além do mundo da objetivação em nossos dias. Do ponto de vista de uma antropologia contemporânea, somos seres resultantes de um acaso na evolução das espécies. Para Tugendhat, que retém elementos aristotélicos em sua abordagem, devemos considerar o exame das formas de passagem dos elementos linguísticos no diferencial entre a linguagem animal e a humana, caracterizada pela estrutura proposicional de sua semântica.

Diante disso, o propósito do presente estudo é o de buscar uma resposta mais satisfatória para a questão sobre o que está na base da necessidade da religião e que tem conduzido os seres humanos a uma mística. Ou seja, do pulsar humano pela paz interior, necessidade inquietante, desconhecida pelos demais animais, resultante da específica maneira do ser humano se relacionar-se, dar-se importância e cuidar dos outros. O intento é de tornar compreensíveis as estruturas nas quais a espécie humana se distingue de outros animais, a partir do entendimento sobre a raiz antropológica da mística, numa perspectiva da compreensão do *eu* independente de uma religião específica e parte da constituição da espécie humana, a começar pela análise da proposicionalidade da linguagem.

O problema a ser trabalhado é o do fenômeno da transcendência, que tradicionalmente é entendida como experiência que transcende o *lógos*, a razão e a palavra numa busca de unidade com deus, com o ser e com todas as coisas. Tugendhat irá propor uma reflexão acerca da transcendência imanente, da necessidade da busca de uma mística enquanto atitude prática diante da pergunta do “como da vida” em nossos dias.

Para o filósofo é a natureza projetiva das regras de uso das expressões proposicionais das linguagens humanas que exhibe o jogo da justificação, jogo que nos remete, enquanto animais que afirmam *eu*, para uma característica antropológica geral, a saber, a transcendência na imanência. Em sua abordagem, a mística do humano possibilita a ele mesmo acolher o mundo de um modo mais fácil de assimilar suas questões, tornando

mais límpida a trajetória de nossas escolhas e razões. Para mim, ler e buscar compreender a reflexão desse filósofo foi como ganhar um novo par de óculos e superar, aos poucos, ainda que não por completo, a miopia de meu entendimento.

Para esclarecer esse problema será realizado um estudo da obra de Tugendhat *Egocentricidade e Mística* (2012), como também de seus artigos relacionados ao tema em questão. Surpreendente, nessa obra, é uma antropologia em que prevalece uma razão naturalizada resultante de uma evolução biológica que culmina no ser humano, o qual se distancia dos demais animais mediante a linguagem proposicional. Ousadia filosófica do autor que me encantou e instigou a esse trabalho: a determinação de clarificar o conceito de mística a partir de uma reflexão crítica sobre o conceito de egocentricidade e o dinamismo da autorrelativização que permitirá ao ser humano dar-se conta do que é *bom* para si e para os outros.

Um novo paradoxo é proposto ao procurar pensar o ser humano em sua totalidade, novo aceno para a superação do dualismo clássico que definiu o ser humano como animal racional a partir do aspecto predominante da capacidade de construir enunciados assertóricos-predicativos. Enquanto ser autorreferente, o que constitui sua egocentricidade, o ser humano é o único animal capaz de dizer *eu*, de modo que a única maneira de libertar-se de si mesmo e das coisas que o aprisionam e preocupam será o caminho de relativizar essa egocentricidade, a saber, o caminho do transcender, da mística.

Vale salientar que Tugendhat não busca apresentar novos conceitos ou caminhos de mística ou religião, sequer realiza alguma forma de juízo ou questionamento acerca desses fenômenos. A pretensão filosófica do autor é, de fato, apresentar uma investigação, um estudo antropológico mediante o método analítico linguístico, a partir de seu pensamento aplicado, cuja intenção é esclarecer a possibilidade de compreendermos o fenômeno da mística por outra ótica, não necessariamente a religiosa que até então detivera as certezas neste campo de reflexão.

O escopo desta análise está em tornar compreensível a raiz antropológica da mística, entender *como e por que* os homens respondem a elementos presentes nessa raiz antropológica, a saber, a necessidade de recolhimento e a totalidade. Recolhimento enquanto dinâmica daqueles que dizem *eu* em confronto com o que imediatamente querem ou pensam, o que os impulsiona a dar um passo atrás e refletir sobre a pergunta pelo seu ser *bom* ou seu ser *verdadeiro*. Ou seja, gera a consciência de si no retroceder dos desejos e interesses individuais numa espécie de mergulho na totalidade que o cerca.

A consciência da totalidade se dá referente às pessoas, numa perspectiva circunstancial que envolve toda humanidade, ou seja, depois de diferentes aspectos de comparação mútua e da dependência, entram numa disputa duradoura para tornarem-se maiores e importantes, mas, quando vivenciam o “ser grande e pequeno” como algo relativo dentro do universo, experimentam a impotência e a tolice de suas ações e relaxam sobre essas. A consciência da totalidade é via para que a espécie humana, egocêntrica por si mesma, possa viver bem desde que aprenda a compreender-se de modo menos egocêntrico.

A estrutura proposicional da linguagem humana possibilitou o referir-se a si mesmo, o que Tugendhat chama de racionalidade do dizer *eu*. Dado esse elemento, foi possível aos seres humanos, diante da consciência da finitude e da dificuldade de lidar com essa obviedade, distanciarem-se de si e apontarem razões em sua busca por um estado de paz de espírito. A linguagem predicativa é via para a orientação da pergunta por razões de aceitar ou não as respostas que formulamos, permitindo o trânsito entre graus de abertura do campo de deliberações, não sendo pautada por uma conduta volitiva, mas apontando para o transcendente enquanto entendimento. Mediante uma antropologia que encontra na linguagem predicativa o aspecto distintivo do homem frente aos outros animais, a transcendência passa a poder ser entendida a partir de uma perspectiva imanente.

O presente trabalho está dividido em quatro momentos, todos orientados à obra sob análise, qual seja, *Egocentricidade e Mística* (2012). No primeiro momento, irei me

ocupar em explicitar a análise realizada por Tugendhat da linguagem proposicional, que está relacionada com a capacidade humana de refletir e de perguntar por razões. Resultante da evolução biológica, a especificidade desta linguagem é considerada o elemento distintivo entre homens e outros animais. A relevância dessa análise será a de compreender a capacidade de referir-se a si mesmo, a saber, o dizer *eu*, sendo esse o ponto central colocado por Tugendhat para o estudo de uma mística naturalizada.

Com a linguagem proposicional surgiram, ao mesmo tempo, a consciência intencional de *nós mesmos* e a consciência intencional dos outros objetos que nos cercam. Busca-se, assim, esclarecer o emprego do pronome de primeira pessoa como um termo singular que se refere ao *eu* como um indivíduo passível de ser identificado a partir da perspectiva de uma terceira pessoa. Será então realizada uma conexão entre a proposicionalidade da linguagem, o autocentramento rudimentar e a deliberação.

O segundo momento destina-se a esclarecer o vínculo entre a proposicionalidade da linguagem e aquilo que Tugendhat denomina de egocentricidade, ou seja, uma abordagem sobre os que dizem *eu* numa relação consigo e o poder que têm de orientar-se para o *bom* – em outras palavras, dos atos de refletir e de ser motivado pela palavra *bom*, compreendido desde o princípio em termos comparativos, referindo-se a um superlativo (*melhor, o melhor*).

A intenção desse capítulo é mostrar que toda representação do *bom* está relacionada com normas que demandam justificação. Os seres humanos, não apenas porque são racionais, mas, porque, enquanto dizem *eu*, têm a capacidade de orientarem-se para o *bom*, constituem-se como animais que podem censurar a si mesmos e entre si mutuamente. A perspectiva que surge é a do *bom*, a partir do campo da deliberação refletida, em cuja base encontra-se um querer; não um querer devido, senão um querer diretamente referido às preferências mais profundas do homem.

O terceiro capítulo irá trazer a preocupação com o futuro, resultante da egocentricidade humana, será abordada mediante o tema da morte. A pergunta prática do

como se deve viver em face da morte, da obviedade da finitude a qual relutamos em aceitar. Por isso, a perspectiva da morte nos oferece a possibilidade de desviar o olhar e voltá-lo mais atentamente a outras coisas, dinâmica mística, impulso para uma melhor compreensão da transcendência de nossa egocentricidade. Num segundo momento desse capítulo, uma breve distinção entre religião e mística, caminhos diferentes que buscam resposta a motivos contrários no que se refere ao *como* da vida.

Realizadas algumas distinções de princípios e diferenciações, no que se refere ao pensar religião e mística, o último capítulo buscará esclarecer o transcendente imanente da investigação de Tugendhat. Ou seja, uma análise do fenômeno antropológico da mística, que se relaciona com o querer específico do animal humano que reflete e que, devido à exposição à preocupação temporal, ao medo do fim etc.; recolhe-se a si e almeja encontrar tranquilidade, paz de espírito e, conseqüente, ser melhor.

Nesse sentido, o intento de romper com o pressuposto de que nada de novo pode ser dito em relação ao fenômeno da religião e mística presentes na vida humana, o enfoque central da terceira e quarta partes será a explicitação do processo de naturalização da mística. A obviedade da finitude humana nos conduz na busca de nos compreendermos de modo menos egocêntrico, ou seja, estarmos egocentricamente preocupados em livrarmo-nos ou limitarmos nossa egocentricidade. Nisso, constitui-se parte da vocação humana à mística. Ela dinamiza, no ser humano, enquanto animal que delibera, o pensar sobre si, tomar distância de seus desejos e interesses, recolher-se frente à questão do “*como da vida*” e seguir em frente em favor do outro. O resultado dessa dissertação será uma reflexão prática que explica a mística por meio da evolução biológica do homem, sem recorrer a qualquer fundamento ou origem transcendente.

Há, na filosofia de Ernst Tugendhat, a possibilidade de rever e retomar conceitos. Desse modo, o conceito do fenômeno mística é analisado a partir de uma perspectiva analítica que considera a tendência antropológica do humano de transcender. Uma mística intramundana que dialoga com os tempos atuais devido à possibilidade de não estar entrelaçada com referenciais religiosos, mas que dinamiza para a possibilidade das

melhores escolhas e ações a partir do recolhimento de si e da autorrelativização de nossos desejos. Não se trata de uma crítica às religiões e da mística que as mesmas propuseram ao longo de suas trajetórias, mas de possibilitar a escolha de outro caminho possível e emergente, não só verticalmente, rumo ao absoluto supranatural, mas rumo ao profundo da natureza humana de nossas intenções.

2 A PROPOSICIONALIDADE DA LINGUAGEM

A linguagem humana é um poderoso instrumento com o auxílio do qual podemos realizar um grande número de atividades. Para Dennett (2006) a linguagem nos dá o poder de lembrar e enunciar coisas que não estão presentes para os nossos sentidos, reprisar assuntos. Isso trouxe para o foco, um mundo virtual de imaginação, povoado de agentes, tanto vivos, como ausentes ou mortos, que se foram, mas não podem ser esquecidos. Resultante do processo evolutivo, toda linguagem tem função comunicativa. O que há de peculiar na humana é a estrutura proposicional, que permitiu o desenvolvimento de uma linguagem baseada na referência e predicação. Ela constitui um elemento central para a intercomunicação humana. Brito afirma:

Dentre tudo o que podemos fazer com a linguagem, falar sobre as coisas do mundo constitui sem dúvida, uma de suas possibilidades de emprego mais importantes para a intercomunicação humana, em sua complexa estrutura elementos agregam-se segundo a função que cumprem. O que caracteriza os fundamentos da linguagem são afirmações, negações e, inclusive – a não tomada de qualquer posição, ou seja, a neutralidade. A capacidade de refletir, de perguntar sobre os fundamentos e contra fundamentos, é o que pode ser denominado ou entendido como racionalidade (BRITO, 2003 p. 23-24).

Há diversos estudos sobre como surgiu a linguagem humana. Acumulam-se estudos sobre o enigma da origem e da diferenciação dos sons emitidos pelo ser humano e pelos diversos tipos de formação de sons entre os animais. Constatou-se que há cerca de 6.000 línguas e que não deve haver nenhuma que seja mais primitiva que as outras. Para o autor, a linguagem humana é essencialmente proposicional, e, até então, não sabemos, com precisão, como o abismo entre as linguagens das outras espécies e a linguagem proposicional se deu. No entanto, a estrutura da linguagem proposicional é considerada produto da evolução biológica, a partir do qual, tornam-se compreensíveis muitos dos traços característicos das diferenças dos homens em relação a outros animais.

A linguagem possibilita o movimento de centralização do indivíduo sobre si mesmo e, ao mesmo tempo, fornece condições para a relativização do ego, dinâmica que nos levará a melhor compreender o sentido da mística na presente investigação. Tugendhat realizará o intento de explorar certas instâncias da linguagem, construções lógico-semânticas que se manifestam no discurso humano mediante a questão da referência, do sentido, significado das proposições.

Os homens têm, em virtude de sua linguagem, a capacidade de refletir e quem reflete pergunta-se por razões... Que nos homens [à diferença para com os animais]... haja uma separação entre desejo e opinião é consequência de que cada um desses se deixa exprimir separadamente na linguagem. O especial na linguagem humana precisa ser visto em sua estrutura proposicional (TUGENDHAT, 2001, p.207).

A estrutura proposicional da linguagem leva o ser humano ao confronto com ele mesmo, permite aos homens, não apenas expressarem seus desejos e opiniões, mas também confrontarem-se com eles e, mais ainda, confrontarem-se também com os desejos e opiniões dos demais e sobre eles refletir. Esta estrutura linguística é base para a pergunta por razões, ela remete ao homem a capacidade de deliberar, abrindo novos horizontes para a questão da liberdade. Na filosofia de Tugendhat, o pensar sobre a liberdade se torna possível mediante a estrutura proposicional da linguagem.

As diferenças fundamentais entre os homens e animais, a partir da estrutura linguística, já foram mencionadas por Aristóteles em um capítulo que ficou isolado de sua obra *Política*. Essa distinção é realizada a partir da comparação das configurações sociais dos homens com as de outros animais, em particular as abelhas. Para o filósofo, nas abelhas, o vínculo é dado geneticamente e ocorre mediante propulsores químicos, enquanto que, nos homens, o vínculo entre os indivíduos ocorre condicionado verbal e culturalmente, mediante a concepção do que é *bom* para eles. O ser humano tem a capacidade de aprender, pois não nasce com um programa fixo.

Que o homem é um animal político em um grau muito mais elevado que as abelhas e os outros animais que vivem reunidos é evidente. A natureza conforme freqüentemente dizemos, não faz nada em vão; ela deu somente ao homem o dom do discurso (*logós*). [...] Nós os homens temos a capacidade de distinguir o bem do mal, o útil do prejudicial. Com efeito, é isso que distingue essencialmente o homem dos outros animais: discernir o bem e o mal, o justo e o injusto, e outros sentimentos dessa ordem. Ora é precisamente a comunicação desses sentimentos o que engendra a família e a

cidade. [...] Assim, há em todos os homens uma tendência natural a uma tal associação (ARISTÓTELES, 2001, p.56).

É visto também que, em Aristóteles, o referir-se ao *bom* funda-se na estrutura predicativa da linguagem. Tugendhat considera que essa é uma intuição relevante e avança na investigação dessa perspectiva, o que vemos adiante nesta investigação. Ele afirma, no entanto, que devemos estudar mais amplamente a estrutura proposicional da linguagem e não simplesmente sua estrutura predicativa. É realizada então uma análise do conceito de objeto, a fim de encontrar uma clareza analítica para a estrutura filosófica do pensar e do agir humano. Essa investigação não é realizada apenas em caráter formal, pois, para Tugendhat, nossos problemas poderão ser mais bem formulados e obteremos respostas mais claras mediante a análise dos instrumentos que a linguagem nos oferece no conduzir de nosso pensamento e tomada de decisões.

Os modelos tradicionais da filosofia sempre se orientaram a partir do esquema sujeito-objeto, seguindo o rumo tomado pela tradição. Substituindo, entretanto, o mesmo esquema, Tugendhat terá como fio condutor (e como inovação) uma investigação semântica das sentenças assertóricas predicativas, isso é, sentenças sobre objetos perceptíveis². O primeiro componente estrutural refere-se à unidade significativa mínima, elementar desse tipo de linguagem, a saber, sentenças e orações. Para o filósofo, estabelecer condições de verdade de uma sentença assertórica significa explicar qual a sua regra de verificação, mais precisamente, mostrar o que a pessoa que a usa garante. Faz parte da investigação semântica analisar quais as contribuições das classes semânticas componentes. Uma sentença assertórica predicativa surge da combinação de um termo singular e de um termo geral, devendo-se explicar a regra de uso desses.

A proposicionalidade da linguagem permite ao ser humano um distanciamento em face de suas crenças e intenções. Ela constitui também uma consciência de ter opções. A

²O pano de fundo disso que chamamos de esquema sujeito-objeto é a ideia de que o sujeito, em orações predicativas singulares, estaria no lugar de um objeto concreto. Como este “estar por”, dependendo da tradição, é articulado por meio de conceitos tais como intuição ou representação, a crítica ao esquema sujeito-objeto se revela como crítica à possibilidade de intuímos ou representarmos intelectualmente objetos.

separação de desejo e crença é uma consequência dessa linguagem, pois, mediante essa estrutura, o ser humano tem de ter uma disposição para usar orações que expressam crenças e orações que expressam intenções. Para um membro de uma sociedade, a estrutura proposicional resulta em que os indivíduos não só têm de aprender regras que vigoram na sociedade, como também, tem de conectar as regras sociais com seus próprios desejos. Desse modo, a proposicionalidade da linguagem opera como fenômeno central na reflexão tugendhatiana. A ela, estão ligados a deliberação, o perguntar por razões, o dizer *eu*, a possibilidade de referência, o confronto do *eu* consigo mesmo e a orientação para o *bom*.

O ponto de partida para entender a mística intramundana na investigação de Tugendhat é o da linguagem humana, devido a sua estrutura e uso de fundamentos, os quais permitem ao humano o entendimento. Essa linguagem se caracteriza pela estrutura proposicional de sua semântica, a saber, a consciência de outros objetos e de si mesmo como um objeto entre os outros, a consciência de um mundo objetivo no qual o *eu* e os outros ocupam seu lugar. Nesse sentido, tanto uma redefinição do conceito de objeto, da função dos sujeitos nas sentenças, quanto da função do verbo de ligação será possível mediante a compreensão de uma virada linguística.

2.1 DOS TERMOS SINGULARES NA LINGUAGEM PREDICATIVA

A investigação de Tugendhat nos levará a compreender os objetos enquanto aquilo a que nos referimos quando usamos termos gerais e termos singulares. A regra de uso de um termo geral (ou, em sentido amplo, predicado) não é mais estar por um objeto, mas caracterizar, ou seja, servir de critério para classificar e distinguir objetos. Os termos singulares também não têm a regra de estar por um objeto isolado, mas sim a de especificar, identificar qual é, dentre todos os objetos, aquele que é classificado por meio de outro componente da sentença.

Por sua vez, termos gerais e termos singulares também somente podem ser concebidos como sujeitos de uma frase cuja função semântica só será bem complementada pela função semântica dos predicados. Frase é uma fala significativa cujas partes possuem significado independente. Toda frase tem um sentido. Contudo, nem todas apresentam algo, apenas aquelas que podem ser constatadas como verdadeiras ou falsas. Assim, a estrutura proposicional da semântica das linguagens humanas é apresentada do seguinte modo: (1) refere-se a uma unidade significativa mínima, a mais elementar na linguagem, a saber, sentenças ou orações. Sentenças são frases com conotação lógica, tradicionalmente estruturadas por um sujeito e um predicado.

O conteúdo proposicional mais simples que podemos compreender são sentenças singulares compostas por um termo geral e pelo menos um termo singular. No nível mais elementar de compreensão, em uma linguagem proposicional, temos as orações singulares formadas por termos singulares e termos gerais. Termos gerais são expressões usadas para caracterizar objetos por meio de diferenciação e identificação.

Termos singulares são uma classe de expressões cuja função semântica consiste em designar um indivíduo. Eles fazem parte de sentenças e a sua correta utilização depende do prévio aprendizado do uso de um conjunto de asserções com as mesmas condições de verdade, entre as quais, algumas contêm dêiticos³. Dêiticos são essenciais para o uso correto de termos singulares em certas situações, ou seja, para que se atribuam corretamente predicados a termos singulares de forma que as frases resultantes sejam verdadeiras.

Segundo Stein (2006, p.29), a fusão que Tugendhat efetua entre uso e verificação de frases leva-o a fundir igualmente as funções de termos singulares e dêiticos. Os termos singulares funcionam de modo a referir-se a objetos mostrando como, a partir dessa função de referência, temos consciência de algo como idêntico a si mesmo. Eles estão no

³ Dêiticos são expressões como “isso”, “hoje” cuja verdade depende não apenas do significado das frases, mas também da situação na qual elas são proferidas. Quanto a essas frases ligadas a situações, há que se dizer que o pensamento é uma função de dois fatores: do sentido da frase e da situação na qual ela é usada. Cf. TUGENDHAT, Ernst; WOLF, Ursula; tradução de Fernando Augusto da Rocha Rodrigues. *Propedêutica Lógico-semântica*. Petrópolis: Vozes, p. 27-27, 1996 e Cf. STEIN, Sofia. Semântica formal e empirismo: o diálogo de Tugendhat com a tradição analítica. In: *Verdade e Respeito*. Petrópolis: Vozes, p.29, 2006.

lugar de objetos cuja função é a de especificar, ou seja, indicar qual, dentre todos os objetos, é aquele que está sendo classificado pelo predicado da frase em que o referido termo singular se encontra.

Os termos singulares são concebidos como uma classe semântica de expressões linguísticas cuja função não é apenas denotativa, mas também de identificação de objetos. Um objeto, no sentido amplo de como é usado na filosofia, é justamente tudo aquilo no lugar de que podem estar termos singulares em enunciados predicativos singulares, ou seja, tudo para o qual se pode usar a palavra “algo”.

A função abordada acima é complexa e requer a capacidade de se usarem os seguintes tipos de expressões: descrições definidas, expressões sortais, expressões dêiticas ou indexicais, expressões objetiva e subjetivamente localizadoras e um sistema de coordenadas espaço-temporais. Nos termos singulares, o que referimos em sentenças por “isto” e “eu” é um objeto particular. Entretanto, de que objeto se trata especificamente é uma questão que somente em relação ao contexto da asserção pode ser definida.

Para que se utilizem corretamente os termos singulares, em determinadas ocasiões, os dêiticos serão considerados, pelo autor, como sendo essenciais, ou seja, para que as sentenças que daí resultam sejam verdadeiras. Conforme Brito (2003), as expressões indexicais (eu, tu, hoje etc.) e as dêiticas (isto, aquilo, esse etc.) têm em comum a máxima dependência relativamente aos nomes próprios e descrições definidas do contexto em que são inseridas para exercerem a função de estar por um objeto.

Dêiticos (BRITTO, p.32) referem cada vez que são usados no campo da percepção dos interlocutores e são ostensivamente destacados por um gesto e/ou normalmente com a ajuda de um predicado de espécie. Um predicado da espécie designa todo objeto, qualquer que seja ele, que, em sua função de um conjunto de qualidades, possa ser classificado como elemento da espécie, por exemplo: “Basílio é um João-ninguém” (Basílio = *nome próprio*/ João-ninguém = *nome de espécie*). Os nomes de

espécies podem referir-se a vários objetos sem se tornarem ambíguos, os nomes próprios servem para referir inequivocamente um objeto particular específico, nesse caso: Basílio.

Os indexicais funcionam a partir de algum ponto fixado no contexto da asserção pelo qual os interlocutores se entendem sobre o que se está a falar, por exemplo: “Eu vivo em Porto Alegre”. O “eu” refere-se sempre àquele que, no momento da asserção, está no uso da palavra “tu”, a quem o falante se dirige diretamente. O referente então não é um objeto particular claramente determinado entre todos os outros, mas o objeto particular, qualquer que seja ele, que, a cada vez, relativamente ao contexto, esteja em posição de ser referido.

No que diz respeito às descrições definidas, elas se referem ao objeto que descrevem, dependendo de a que objeto cabe o atributo concedido na descrição, por exemplo: “A capital do Brasil fica no Centro-Oeste”. “A capital do Brasil” está pelo objeto que é especificado pela descrição de ser a capital do Brasil, nomeadamente Brasília. As descrições definidas estão muito próximas aos nomes próprios, pois a fixação da identidade do objeto referido é também central para seu emprego bem sucedido (BRITTO, 2003, p.32-34).

2.2 O EU A PARTIR DA ANÁLISE DOS NOMES PRÓPRIOS

Não se pode obter do conceito de uma pessoa todas as condições de sua identidade pessoal, não se pode chegar a elas *a priori*. O *eu* é igual a outros conceitos aplicáveis a estados dos quais seus sujeitos podem estar cientes sem a evidência observacional que os outros utilizam para atribuir-lhes esses estados (NAGEL, 2004). Mais ainda, nós não ocupamos uma posição metafisicamente privilegiada em um mundo desprovido de centro, com tipos de coisas e perspectivas variados. Em um mundo sem centros, podemos falar e pensar sobre ele (o próprio mundo), em parte, com a ajuda de expressões como *eu*, que formam enunciados cujas condições de verdade dependem do contexto da anunciação.

O *eu* é uma expressão indexical pertinente para a investigação de Tugendhat, na qual o autor busca um entendimento mais adequado da estrutura da autoconsciência e da autodeterminação. A razão disso se dá pelo fato de que a palavra *eu* tem uma função identificatória mínima, como, por exemplo, quando fazemos uma ligação para alguém e esse pergunta “Quem fala?”, e respondemos “Sou eu”. Não fomos identificados, exceto se a pessoa do outro lado da linha reconhecer a voz. A expressão *eu* identifica algo, porém de um modo relativo à situação em que se fala. Com o *eu*, não identifico a mim mesmo, mas, refiro-me a mim como um indivíduo identificável por outros termos singulares pelos quais a expressão *eu* pode ser substituída.

As expressões indexicais pertencem à classe dos nomes⁴ e subclasse dos nomes próprios. Os nomes próprios são um tipo de termo singular como, por exemplo, “Porto Alegre”. Outro tipo é constituído pelo que se chamam descrições definidas, a saber, “a Capital do Rio Grande do Sul” e, finalmente, a função das indexicais “isto” ou “esta cidade”. A função dessas é estar em cada uma de suas ocorrências por, no máximo, um objeto particular. Ou seja, termos singulares que possuem em comum a univocidade referencial, mas que diferem, contudo, com respeito ao modo como cumprem a sua função de estar por um objeto.

Os usos dos nomes próprios são diversificados mesmo que sua função seja simplesmente denotativa, para que o uso de um nome próprio se estabeleça com sucesso, é preciso, em alguns casos, que o objeto seja batizado, ou que a referência do nome próprio seja, não importa por qual modo, determinada, ou que a história de seu uso seja conhecida, ou, em outros casos, que se possa referir univocamente um objeto específico por meio deles, e até que todas essas condições sejam satisfeitas, mas nenhuma delas é condição necessária ou suficiente para todo e qualquer uso. O uso de um nome próprio pode se estabelecer, sem que nenhuma dessas condições de referência seja satisfeita. E que elas sejam satisfeitas não é suficiente para que o uso de um nome próprio se estabeleça. Que a referência de um nome seja determinada não introduz por si mesma nenhuma instância de comunicação e, por outro lado, uma instância de comunicação para um uso legítimo de um nome próprio pode ser estabelecida sem que seja necessária uma determinação inequívoca de referência (BRITTO, 2003, p. 119).

⁴ Aristóteles, na lógica tradicional, concebe frases predicativas como consistindo de um nome e de um verbo. O nome nos dá o sujeito do qual algo é dito, e o verbo, o predicado que é dito do sujeito.

Desse modo, os nomes próprios são utilizados para referir objetos particulares, bem como, as expressões dêiticas referem, cada vez que são usadas, o objeto que, no campo de percepção dos interlocutores, é ostensivamente destacado por um gesto e/ou com ajuda de um predicado de espécie. As expressões indexicais, por sua vez, funcionam a partir de algum ponto fixado no contexto da asserção, pelo qual os interlocutores se entendem sobre o que se está a falar.

Se é correto que o uso de todos os termos singulares remete a expressões dêiticas, então isso quer dizer que em todas as frases elementares – em todas as frases predicativas, nas quais é estabelecida uma relação com objetos concretos (perceptíveis), já as condições de verdade, isto quer dizer, a regra de verificação da própria frase não pode ser esclarecida sem o uso de expressões dêiticas [...] o uso de uma frase elementar é um ato de fala que, mesmo se utilizar uma frase sem expressões dêiticas, só representa uma asserção ‘que p’ se pertencer a uma classe de atos de fala que tem as mesmas condições de verdade e entre as quais alguns utilizam frases com expressões dêiticas (TUGENDHAT, 1993, p.287).

Uma expressão indexical não tem objetos fixos, não identifica uma coisa de uma vez por todas como os nomes próprios. A expressão *eu* é um indexical que depende da situação na qual o objeto é identificado por uma expressão do tipo “aquilo”, “aqui”, “amanhã”⁵. Desse modo, não é a palavra que interessa, mas sim a coisa em si, aquilo que chamamos *eu* é aquilo de que estamos conscientes quando estamos conscientes de nós mesmos e que decide quando estamos autodeterminados. Para entender o sentido desse indexical, teremos de analisar o sentido daquelas orações que têm um sentido especial quando estão na primeira pessoa, uma reflexão analítica adequada somente quando não se apoia em expressões isoladas.

Há também um funcionamento da subclasse das expressões dêiticas e indexicais que é possível distinguir da subclasse dos nomes próprios considerando seu funcionamento nas sentenças. Em virtude dessa relação recíproca entre expressões dêiticas e expressões objetivamente localizadoras⁶, os falantes de uma linguagem predicativa podem referir-se a um universo objetivo de indivíduos, um mundo de posições espaço-

⁵ Por exemplo: o que identifico na situação presente como “isto aqui”, posso identificar a partir de outro lugar como “aquilo ali”. Com a expressão *eu*, ocorre semelhante caso, por exemplo: a pessoa que identifico dizendo “eu”, outros identificam dizendo “tu” ou “ele”, Cf. TUGENDHAT, Ernst. *O eu*. In: *Analytica*. A questão do sujeito na filosofia. CFCH. Rio de Janeiro. v.1, 1993.

⁶ Descrições objetivamente localizadoras são descrições indicadoras da posição de um objeto em um sistema espaço-temporal.

temporais e de objetos. A referência a um nome próprio só é compreensível recorrendo-se ao sistema de substituição.

Desse modo, nomes próprios são expressões referenciais para objetos particulares determinados e que podem ocorrer sem restrições de um lado e de outro do sinal de identidade, ou seja, se referem ao objeto no lugar do qual ele está durante toda a duração da existência do objeto e em todos os modos de esse aparecer ou se dar. Exemplo típico são expressões linguísticas que especificam seus objetos, não importando a natureza, tal como fazemos com nomes de pessoas, cidades, países etc. Assim como as expressões dêiticas e indexicais, nomes próprios também dependem, de algum modo, do contexto de uso para exercerem sua função, de sorte que refiram seus objetos independentemente da natureza e constituição deles.

Isso significa que a referência por meio de termos singulares é concomitante a uma referência a si. Dado a isso, a referência identificadora implica que uma linguagem proposicional é independente da situação. Nesse sentido, é possível falar (sobre) e compreender proposicionalmente um mesmo objeto ou estado das coisas. Independentemente de sua presença na situação do falante ou do ouvinte, a frase predicativa e cada frase de grau superior, respondem por algo, por um estado de coisas, no qual, falante e ouvinte, quer no modo assertórico, quer no modo do desejo ou do imperativo, podem referir-se como a um idêntico, afirmando ou negando. Essa independência situacional associa-se ainda à referência ao *eu* que está na base do fenômeno da egocentricidade humana, a partir da qual, a religião e a mística têm sua condição antropológica, como veremos mais adiante.

A objetivação do mundo e do *eu* são tributárias da linguagem proposicional. Para cada falante, um sistema de identificação só é compreensível se ele também pode referir a si. Esse sistema explica que a referência por meio de expressões objetivamente localizadoras é indissociável do uso de expressões subjetivamente localizadoras, por exemplo, os pronomes pessoais e o pronome *eu*. O emprego do pronome *eu* é referencial,

a saber, o pronome de primeira pessoa se refere ao sujeito como um indivíduo passível de ser identificado a partir da perspectiva da terceira pessoa.

Toma-se como exemplo quando alguém se refere a si mesmo por meio de seu nome próprio e uma terceira pessoa se refere a um mesmo indivíduo por meio de uma descrição. Característico dos nomes próprios é que, por meio deles, não é designado qualquer objeto de determinado tipo, mas um objeto singularmente determinado. Nomes próprios servem para referir inequivocamente um objeto particular específico.

De acordo com Tugendhat, ao se fazer a predicação, tem-se a consciência de que aquilo que se predica é um objeto. Não é o mero fato de se ligar um predicado a um sujeito que gera a consciência de algo como objeto, mas antes, a possibilidade de que o que se entende como o referido pelo termo singular pode também ser referido por outros termos singulares. Esses termos só podem ser concebidos como sujeitos de frase, e sua função semântica, desse modo, tem de ser necessariamente completada pela função semântica dos predicados.

2.3 O *EU*, LOCUS DE RESPONSABILIDADE

Qual é o alcance da tese de Tugendhat acerca do caráter *eu* do agir? A proposicionalidade da linguagem possibilita aos que dizem *eu* reflexão e mudança de pensamento próprio, ou seja, refletir sobre as próprias ações mediante razões. Desse modo é possível compreender em que consiste a nuance prática de como a palavra *eu* é empregada. Vimos que o ser humano pode referir-se a uma mesma pessoa mediante termos singulares que pertencem a diferentes perspectivas. É exemplo disso, quando se utiliza a terceira pessoa para referir-se a alguém, que pode referir-se a si mesmo em primeira pessoa e pode ainda ser referido por outrem em segunda pessoa. Ou seja, posso dizer “Eu reflito”; alguém pode dizer de mim “essa mulher reflete” ou ainda dizer para mim “tu refletas”. Trata-se de um *eu* como sujeito gramatical. Seu refletir somente ocorre

quando ele pode afirmar “eu reflito”. O *eu* é *locus* da responsabilidade⁷ enquanto *eu* capaz de se auto interpelar em seu querer. Esse *locus* se define a partir da aptidão as particulares atividades egoicas do refletir.

Ações que podemos como ações egóicas e que se interconectam entre si analiticamente: 1) uma ação dessa espécie é guiada por um propósito (por um “eu me proponho X”) e o propósito dirige-se a algo bom, um fim, um objetivo; 2) em todas as ações desta espécie existe a diferenciação tentar-conseguir; 3) para todas elas, embora em algumas mais visivelmente que em outras, é o constitutivo contraste ativo-passivo, a necessidade de um autocontrole; 4) com isso se interconecta o fato que o querer contido no propósito pode ser mais forte ou mais fraco; 5) o imperativo que se interconecta com isso, “esforça-te!”, é sempre dirigido a *mim*, isto é, a alguém, na medida em que ele dizendo-“eu” pode tensionar o seu querer, de modo que a expressão “depende (também) de mim” significa: “Até que ponto eu alcanço objetivo depende (também) de quão fortemente eu o quero, de quanto submeto a controle o passivo em mim”(TUGENDHAT, 2012, p.[54]*).

O ser humano não apenas encontra o pensar e o refletir em si, mas é quem os realiza, é o agente. Não se trata apenas de estados internos, é uma margem de manobra de poder que está implícita em tomadas de posição de tipo *sim* ou *não*. Isso equivale a dizer que o ser é consciente de si próprio, ser pensante em um espaço de manobra de tomadas de posição. Há uma tensão constante entre o agir humano e a orientação a fins. Na dependência de um agir, o propósito se refere a um *eu possui* conseqüentemente remete a algo prático.

Aqueles que dizem *eu* podem ter propósitos. Isso significa que eles podem estar abertos a algo *bom*, a um fim. Ocorre uma reflexão adverbial da atividade egoica, ação interna própria, em que o *bom* é o objetivo que ela toma como referência, ou seja, consiste em problematizar o *bom* de um objetivo, na medida em que aquele que reflete pergunta-se pelas razões que falam a favor ou contra o *ser bom* do objetivo (TUGENDHAT, p.58). Veremos que a atividade egoica reflexiva buscará um bem específico, esclarecimento do que é melhor. Com isso, teremos em vista escolhas refletidas desse *eu* pensante, falante

⁷ Tugendhat irá abordar a temática do *eu* enquanto *locus* de responsabilidade a partir da referência à tese de Burge “*The first person concept fixes the locus of responsibility*” (p.253) Cf. TUGENDHAT, E. *Egocentricidade e Mística*, 2012, p.[52]

* Considerem-se as numerações entre colchetes, apresentadas deste ponto em diante, indicativas das páginas originais do livro “Egocentricidade e Mística” (*Egozentrität und Mystik*), obra essa que foi traduzida pelos professores Adriano Britto e Valério Rohden (daí as traduções em português aqui utilizadas).

que sai do centro do *eu mesmo* mediado pelo nuance do *de mim* e que se expressará no *depende de mim*.

As ações humanas, denominadas por Tugendhat de ações egóicas, ou ações do *eu*, estão ligadas à capacidade de reflexão e à confrontação do poder orientar-se ao *bom*. O *bom* em suas diversas formas é relativo à ação na investigação do filósofo. Ou seja, o *bom* é meta de ação, como veremos adiante.

3 O BOM E O MELHOR: OBJETO DE UMA REFLEXÃO PRÁTICA

Tugendhat afirma que há uma conexão complexa, mas unitária, entre a proposicionalidade da linguagem, reflexão, confrontação de quem diz *eu* consigo mesmo e o poder orientar-se ao *bom*. Mas, em que consiste ser *bom*? Murdoch (1970, p.3) já alertava que a bondade parece ser tanto rara quanto difícil de ser descrita; o significado de sua natureza é indefinível e não representável. O *bom* não pode ser pensado como algo visível. Ele nada tem a ver com propósito, mas com foco, um foco de atenção quando um intento para o virtuoso coexiste, mesmo que, muitas vezes, acompanhado de alguma obscuridade de visão.

É preciso que evitemos falar do *bom* em relação a alguma coisa, mas do *bomem* si. *Obom* não pode estar relacionado a coisa contingente. Para algo ser considerado *bom* deverá ser resultante da deliberação, ou seja, a aspiração ao *bom* implica dar razões. O conceito de *bom* deve ser considerado a partir daquilo que é *bom* em igual medida para todos. Não simplesmente o que qualquer um queira, mas refere-se a um querer recíproco enraizado em algo fático, a saber, os membros de uma comunidade.

A possibilidade de realizarmos uma pergunta prática reside em nossa capacidade de deliberação, ou seja, mediante a pergunta sobre se queremos agir de tal e tal modo dentro de um âmbito de possibilidades de ação. Ao deliberarmos, aconselhamos a nós mesmos sobre o melhor a ser feito dentro de determinada situação e isso é realizado a partir de enunciados práticos, sentenças intencionais (que expressam nossas intenções) que procuram justificar nossas ações.

Para o filósofo, o critério para identificarmos tais enunciados é a forma “*é bom (melhor) que...*”. Esses enunciados possuem uma pretensão de justificabilidade e objetividade. Justificabilidade, porque explicam os motivos, razões pelas quais realizamos nossas ações; objetividade, porque a justificação da ação se dá diante de todos os seres capazes de dizer *eu* e sem uma relação com uma regra já dada,

legitimação absoluta. Justificar tais sentenças práticas significa justificar aquilo que seja bom, digno de ser desejado, não apenas por nós mesmos, mas por todos.

A perspectiva segundo a qual avaliamos as ações ou comportamentos é um conceito de *homem bom*. A abordagem sobre os que dizem *eu* numa relação consigo e o poder que esses têm de orientar-se para o *bom* ou para o *mal* é denominada por Tugendhat como “juízos morais”. Avaliar algo como bom ou mal significa pressupor um critério ou perspectiva. Essa perspectiva pode ser subjetiva, quando avaliamos algo como *bom* subjetivamente, sendo o critério de avaliação simplesmente o nosso preferir subjetivo, ou objetiva, quando a avaliação é realizada independente do nosso preferir.

O fenômeno da egocentricidade humana se dá a partir do problema da referência sob os aspectos de que o ser consciente se objetiva ao dizer *eu* e se distancia diante da percepção de um mundo de centros, numa relação objetivo proposicional consigo mesmo. Com a linguagem proposicional, mediante termos singulares, surge, ao mesmo tempo, a consciência intencional de nós mesmos e a consciência intencional dos objetos que nos cercam em um mundo objetivo linguístico de pessoas falantes e reciprocamente autorreferentes. A pessoa relaciona-se com sua egocentricidade, dando, porém, menos importância ao seu próprio “considerar-se importante”.

Os homens se tornam egocêntricos por si mesmos, mas só conseguem viver bem se aprendem a compreender-se de modo menos egocêntrico. Da mesma forma que filhotes de animais de outras espécies, a criança não começa a se preocupar com sua vida de início, posto que ambos (criança humana e outros filhotes) estão relacionados ainda à situação. No momento em que seu pensamento se amplia, passa a abarcar o “como” de seus estados futuros, a sua vida. Começa então a sentir preocupação que se dirige a todas as suas fases temporais. Ela aprende a construir algo, reconhece que pode tomá-lo como fim e que pode refletir sobre os meios com os quais realizá-lo. Há um preocupar-se com a vida que, para um ser biológico que reflete, diz respeito ao que ele tem de fazer em favor de um fim pré-dado, obviedade, em que se faz necessário refletir sobre o que é melhor para se fazer. O viver se torna objeto de reflexão, não se trata apenas de como sobreviver, mas de como se quer despender o tempo de vida que se tem.

Aristóteles exprimiu isso da seguinte maneira: os outros animais fazem o que fazem não conscientemente, mas, faticamente, pelo desejo de viver, para os homens que ao contrário, se relacionam conscientemente com a sua vida como a um bem, a finalidade do agir não é simplesmente a sobrevivência, mas, o bem viver; o que quer que se possa compreender com isso(TUGENDHAT, 2012, p.[36]).

A motivação para o *bom* em Aristóteles deve ser entendida em contraste com a motivação para o prazer; o que distingue a perspectiva do *bom* com a motivação para o prazer é a deliberação. O *bom* é, segundo o filósofo clássico, objeto formal da deliberação, enquanto o objeto da deliberação teórica é o verdadeiro. O homem é um ente deliberativo porque fala e pensa em proposições teóricas e práticas. Ele se relaciona com o bom e verdadeiro o que é impossível aos animais de outras espécies.

A vida é um campo de opções e é um fato a pergunta sobre o melhor modo de como conduzi-la. Para Tugendhat, a preocupação com o próprio bem-estar parece demasiado global e unitária; entretanto, aquele que afirma *eu* não se confronta apenas com a pergunta pelo bem-estar de sua vida. A passagem do agir lúdico da criança, eventualmente instrumental, para a preocupação com a vida completa-se de modo multifacetado e fragmentado. O pensamento instrumental não se torna mais um perseguir fins particulares, mas a própria vida se torna um fim derradeiro, cuja multiplicidade de fins se produzem de tal modo que determinam em conjunto, em que o que é considerado *bom* para si depende daquilo que é considerado *bom* para o outro.

Isso se caracteriza como uma ponderação prática na qual não é mais suficiente dizer que tais coisas, às quais nos orientamos volitivamente, são boas para nós mesmos, mas pela pergunta sobre o quão importantes elas são no âmbito do todo. O *para consigo* no sentido da responsabilidade seria então referido ao *para consigo* no sentido do todo da vida.

Dizer que um ser humano é bom não significa avaliar nenhuma capacidade específica, técnica ou artística, nas quais os seres humanos podem ser mais, ou menos

bons. Quando empregamos a palavra *bom*⁸, damos, de algum modo, a entender que somos a favor de algo. Quando se fala sobre o *bom*, estamos diante de uma escolha, sendo que, quase sempre, não se trata de dar uma resposta afirmativa ou negativa. Pelo contrário, trata-se de uma escala em que os objetos da vontade são colocados em diferentes dimensões numa relação de importância, uns face aos outros, o futuro frente ao presente, os outros e as outras coisas frente a si mesmos (as).

Os atos de refletir e de ser motivado pela palavra *bom*, compreendidos, desde o princípio, em termos comparativos, referem-se a um superlativo (*melhor, o melhor*). Os seres humanos constituem-se em animais que podem censurar a si mesmos e entre si mutuamente, não apenas porque são racionais, mas porque, enquanto dizem *eu*, possuem a capacidade de orientarem-se para o *bom*.

Nesse sentido, toda representação do *bom* está relacionada com normas que demandam justificação ou deliberação refletida. O emprego atributivo do *bom* trata de ordenar objetos a que um predicado se aplica numa escala de *melhor a pior*. Desse modo, caso alguém tenha um X a escolher, preferirá, baseado em fundamentos objetivos, o X melhor frente ao pior. O *bom* e o *melhor* para Tugendhat são objetos formais de uma reflexão prática. Sendo assim, o querer dos que dizem *eu* somente se torna independente da situação na medida em que eles podem ser motivados a agir por algo que realmente consideram *bom*.

A título de esclarecimento, quero acrescentar o seguinte: *primeiro*, é significativo que “bom”, à diferença com “agradável”, se apresente desde o princípio em termos comparativos e que esteja referido a um superlativo (“melhor”, “o melhor”). A razão para isso é que, na reflexão prática, está-se sempre frente a uma escolha, frente a mais de uma possibilidade, alternativas sobre as quais cabe perguntar qual é a melhor. *Segundo*, é claro que se pode dizer sobre os outros animais que o que eles fazem é, normalmente, bom para eles, mas isso é, no caso deles, apenas um fato a ser constatado pelo observador. Na consciência deles não há qualquer referência ao bom, mas (pelo menos é assim que imaginamos) apenas a um sentimento. *Terceiro*, quando refletimos, perguntamo-nos sempre por razões. Por isso, pode-se definir o bom (ou o mais certo: o melhor) como o que é *preferido por alguma razão* de sorte que o que aquele que diz “eu” considera bom ou melhor não lhe está dado de uma vez por todas. Em razão disso, ao bom um inevitável componente objetivo. (Desconsidero aqui o significado de “bom” nos contextos, como o da avaliação

⁸ Cf. TUGENDHAT, E. *Lições sobre Ética*. Petrópolis: Vozes, 2000, p.51. O autor apresenta que a palavra *bom* já foi denominada uma “palavra-pró”, a saber, *pro-Word*.

estética, em que ele não é objeto de uma ação.) *Quarto*, à pergunta sobre que coisa é preferida com base em razões não se pode dar uma resposta geral. Não obstante, uma primeira resposta é a seguinte: o que é preferido é aquilo que para o que diz “eu” é propício, o assim chamado bem prudencial, e isso também inclui, por certo, o seu bem estar futuro. E daí é que se produz o contraste entre o presentemente agradável e o bom tomado relativamente ao futuro (“seria mais agradável ficar agora na cama, mas é melhor levantar”). *Quinto*, com o auxílio de exemplos como esses, pode-se esclarecer que o discurso sobre um querer deliberativo não deve ser entendido como se o que diz “eu”, quando ele quer desse modo específico, de fato reflita, mas apenas que ele pode refletir (TUGENDHAT, 2012, p.[33]).

O pensamento instrumental é o mais simples dos casos quando falamos do *bom* e da reflexão do que seria *melhor*. O ser humano tem um fim e reflete como e com quais meios ele pode ser alcançado da melhor maneira. Na medida em que afirma *eu*, ocorre um processo gradual diante do que significa aos homens se preocuparem com suas vidas. Em cada propósito, se estabelece uma reflexão e, diante desse propósito, há um direcionamento para algo *bom*. Nessa reflexão, a pergunta que será levada em conta é “o que é justificadamente *melhor*?”, a saber, uma escolha refletida⁹.

3.1 FORMULAÇÕES ACERCA DO BOM EM TUGENDHAT

Ao realizar a investigação acerca do *bom* e do *melhor*, Tugendhat faz uso de outras formulações acerca do *bom*, a saber, prudencial, adverbial e moral. Na medida em que é pensado como um todo, conjunto de tudo aquilo com que o homem se preocupa, o prudencialmente bom se apresenta como uma fórmula para o *bom*. Aquele que diz *eu* como *bom* para si relaciona-se diante de uma pluralidade de interesses que podem ser tanto para consigo como com relação ao outro. Em relação ao *bom* moral, o filósofo esclarece que, na antiguidade, parecia óbvio que, quando se falava do *bom*, queria-se referir ao bom prudencial. Ele era, para o indivíduo, motivação moral para uma

⁹Aristóteles, no começo de sua *Ética*, caracterizou o *bom* como um fim mais elevado, abrangente. Diante disso, toda tradição filosófica conduziu ao conceito de *summum bonum*, o que, para Tugendhat, não corresponde ao modo de como os homens efetivamente se relacionam, a partir de si, com o que lhes é prudencialmente *bom*.

moralidade autoritária tradicional. Nesse sentido, conforme o autor, o *bom* moral é um tipo especial de *bom* adverbial¹⁰.

Em sua filosofia clássica, Platão apresentou o *bom* prudencial em contraste com o uso ordinário do termo *bom*. Ele queria mostrar, em oposição à moral autoritária tradicional de seu tempo, que a motivação moral estava fundada no que é *bom* para o indivíduo, isso é, no *bom* prudencial corretamente entendido¹¹. Segundo ele, a partir do modo como aquele que diz *eu* vincula seus variados bens com um bem total, se compreende o modo como alguém que diz *eu* se relaciona com o todo em si, ou seja, a inevitável necessidade de se recorrer ao bem de um *eu* superior que se expressava por meio de uma moral impessoal.

Na filosofia medieval, essa concepção foi novamente colocada em dúvida por outra moral autoritária, a saber, a cristã. Nessa tradição, o sistema de moralidade era revelado como algo que não é desse mundo. Contudo, Tugendhat pondera que os mais importantes precursores da ética moderna, a saber, Kant e Bentham, não estavam em condições de ver a moral de outro modo que não na franca contradição com o prudencialmente bom colocado nos moldes da tradição cristã. Para eles, a moral era tratada apenas como um fenômeno antropológico em geral e não como a moral correta, fundada de modo autoritário ou de algum outro modo.

Considerando a ideia proposta por Rawls, Tugendhat aborda o *bom* moral como um caso especial do *bom* adverbial. Segundo ele, aquele que se comporta tal como *nós nos exigimos uns dos outros* é moralmente bom¹². Em termos antropológicos, o *bom* moral se diferencia dos outros *bons* adverbiais porque ele é recíproco e incondicionado. Desse

¹⁰ Tugendhat escreve que pode ser que isso se deva simplesmente a que outra palavra era usada para a moralidade *kalón*= “belo”. Mas a questão não é terminológica. Assim como não é relevante se em algumas correntes éticas modernas como, por exemplo, em Habermas e no utilitarismo, outra palavra é usada, a saber, “correto”.

¹¹ A tentativa heroica de conciliar a rebeldia individual com as demandas da moral, harmonização da virtude moral constituída como parte indispensável do bem de cada pessoa. Bem mais elevado em que a felicidade se realiza e a imortalidade pode ser experienciada. Cf. República, 5005d .

¹² Cf. RAWLS, §66 da *Teoria da Justiça*. Tugendhat considera reflexões de Rawls acerca do sentido do bom moral enquanto sentido recíproco e incondicionado em sua obra *Egocentricidade e Mística*, p.[70].

modo, o *nós* está por uma comunidade qualquer e não por um *nós* absoluto, ou seja, o *bom* não é simplesmente o que qualquer um queira, mas refere-se ao querer recíproco, um estado de coisas objetivo. É o que é igualmente *bom* para todos e, por isso, não se pode reduzir o conceito de *bom* ao conceito de *bom para X*. Ele terá seu enraizamento em algo fático, no querer recíproco dos membros de uma comunidade.

Que sejamos moralmente bons, ou, pelo menos, que não sejamos maus, é uma exigência recíproca em qualquer sociedade. O que é exigido moralmente depende do que os membros da comunidade exigem-se mutuamente, não importando que se queira ou não realizar determinada ação. Diferentemente, no *bom* adverbial existe uma divisão de trabalho.

Nas sociedades humanas, onde existem carpinteiros, agricultores, cantores e onde de cada um se espera que sejam bons naquilo que fazem, os indivíduos da comunidade esperam de todos que sejam bons naquilo que reciprocamente exigem uns dos outros. Todos exigem de alguém que faz algo, como, por exemplo, de quem toca violino ou joga futebol, que o faça bem. Nisso consiste o aspecto geral do reconhecimento intersubjetivo do *bom* adverbial, no qual o indivíduo é admirado quando faz o que faz com excelência, mas não se exige que ele tenha de tocar violino ou de jogar futebol reciprocamente. Sendo assim, dizer que um homem é bom não significa avaliar nenhuma capacidade específica, técnica ou artística, nas quais os homens podem ser mais ou menos bons, mas sim, enfatiza Tugendhat, “significa falar da capacidade central para a socialização que é a capacidade de ser um ente socialmente tratável, cooperador”.

De fato, não há uma grande diferença entre o *bom* moral e os demais *bons* adverbiais, pois, em ambos, quem desempenha mal uma atividade que lhe é importante se envergonha. Para o que diz *eu*, qualquer erro do qual possa se culpar pode lhe ser doloroso. Do mesmo modo, aquele que fere o *bom* moral também se envergonha. Para Tugendhat, a vergonha é um sentimento que, junto com a culpa, os homens sentem como perda de valor frente aos olhos dos demais. Tais sentimentos são gerados mediante reação dos outros. No caso da moral, não enquanto apenas menosprezo, mas mediante um tipo de

indignação que é experienciada quando o sistema de exigências mútuas é abalado e toda a comunidade moral é afetada.

Para o ser humano, cada atividade tem a sua escala de *melhor* e *pior*, e conta com sua própria justificação. O filósofo então irá desconsiderar o *bom* moral e esclarecer que, para todos os outros *bons* adverbiais, vale o seguinte: se alguém quer praticar uma atividade – e, quem o quer, quer sempre praticá-la bem e melhor –, precisa seguir regras que valem para essa atividade e não regras que sejam adequadas ao seu bem-estar. O mesmo vale para todos os casos do *bom* adverbial, mesmo para aqueles os quais o que torna um agir *melhor* ou *pior* seja muito determinado pela perspectiva instrumental. Para Tugendhat, somos animais capazes de, na trajetória da vida, realizarmos lances adiante, fazermos escolhas que, mediante uma razão prática, podem ser refletidas e que abrem espaço para a pergunta sobre o *melhor*. Diante dessas escolhas, não há um valor absoluto, mas há um valor prudencial.

Se a relação do *bom* adverbial com o *bom* prudencial fosse considerada a de um meio para um fim, não seria preciso falar do *bom* adverbial como um sentido específico do *bom*. Apesar da semelhança parcial com outros modos do *bom* adverbial, o *bom* moral se diferencia deles em virtude da reciprocidade. Além disso, também pelo fato de que, em muitas concepções morais, trata-se não tanto de ser bom, mas de não ser ruim. O que o filósofo irá abordar, na presente investigação, diz respeito a um fato da consciência que estaria na base tanto da mística quanto da religião e que será analisado apenas em sentido conceitual ou psicológico, não mais no sentido histórico.

3.2 O BOM ADVERBIAL E A NECESSIDADE DE RECONHECIMENTO

Todo *bom* adverbial está referido ao ser reconhecido. Aqueles que dizem *eu* têm a necessidade de se sentirem importantes para os outros. Essa necessidade de

reconhecimento está ligada sempre às ações que podem ser realizadas de maneira melhor ou pior, ou seja, serem apreciadas ou desapreciadas. O desejo de reconhecimento é intrínseco no animal humano que é capaz de desenvolver uma linguagem proposicional, ou seja, os que dizem *eu* sofrem de uma insaciável ânsia de serem reconhecidos em seu valor e apreço, de sentirem-se importantes no seu pequeno mundo e diante do universo.

Os homens fazem, em muitos aspectos, a experiência de um contraste entre pequeno e grande. Primeiro, se vêem na infância como os pequenos. Depois, nos diferentes aspectos das comparações mútuas e da dependência, entram numa duradoura disputa porque são pequenos e dependentes, mas querem ser e parecer maiores e mais importantes. Nessas circunstâncias, vivencia-se ser grande e pequeno como algo relativo, independente de quanto tamanho, poder e saber alcançado(TUGENDHAT, 2012, p.[118]).

Há diferentes modos de ser bom, aos quais os que dizem *eu* estão orientados em sua ação e desejo de ser reconhecido. Esse reconhecimento faz com que o ser humano sinta-se bom ou ruim, valioso ou sem valor, como um aumento ou diminuição de sua importância. No campo do prudencialmente bom, o ser humano pode, diante do erro, afirmar que fez algo ruim, pois, somente no âmbito do bom adverbial, ele será considerado ruim pelos outros com respeito ao que fez. Os outros dirão do mal de seu feito e ele próprio se dirá ruim com respeito a esse aspecto, sentindo, por consequência, vergonha.

No caso especial da moral, falta inclusive esse complemento. Dir-se-á: “ele é uma má pessoa”, “eu sou mau”. Para além do simples fato de que o indivíduo pode fazer-se críticas, ele também padece de uma perda de valor. Afetivamente, um erro no âmbito do prudencial, na medida em que esse já não esteja, como muitas vezes é o caso, enredado com avaliações adverbiais e até morais, significa simplesmente, na perspectiva ativa, irritação e, na perspectiva passiva, pesar. No âmbito puramente prudencial, o pesar ainda não está em uma dimensão intersubjetiva. Se, contudo, o erro for do tipo adverbial e tiver sido cometido frente a outros ou puder ser percebido por outros, aí sente-se vergonha. Vergonha é o sentimento da perda de valor ante aos olhos dos demais. Se o erro não é percebido por outros, sente-se então uma variante da vergonha, pois eles poderiam tê-lo percebido. Sente-se, neste caso, uma perda de valor ante os possíveis olhos dos outros. E seja o erro um que concirna ao que é moralmente mal, então sente-se não apenas vergonha, mas também culpa (e isso significa que se antecipa não apenas a desvalorização, mas também a indignação dos outros). No tocante à culpa, existe também a mesma variante que há, no que tange à vergonha, quando os outros não percebem o erro(TUGENDHAT, 2012. p.[75]).

Uma vez aceita a pertença à comunidade, aceitamos o seu ideal em relação ao *bom* como norma própria e momento decisionista do querer, que está relacionado ao

sentimento de autoestima. Desse modo, sentiremos indignação quando tais regras forem feridas pelos outros e vergonha, quando o agente em questão formos nós próprios. Os sentimentos da vergonha e da culpa, segundo Tugendhat, fazem parte do fenômeno da egocentricidade humana. Aqueles que afirmam *eu*, não almejam experienciar esses sentimentos, não apenas devido à preocupação com as repreensões que podem fazer a si mesmo, mas mediante a preocupação com a perda de valor, a censura e a indignação que podem experimentar ante outros.

O querer ser reconhecido reforça o fazer bem com gosto e desafia ao fazer algo bom sem estar orientado pelo aplauso dos outros. O problema presente nessa abordagem de Tugendhat é constatado a partir da questão sobre a motivação, ou seja, ao ser avaliado como bom ou ruim, aquele que diz *eu* entra no campo de força de avaliações, não mais subjetivas, mas que levantam uma pretensão de objetividade. A vergonha e a indignação irão revelar, naqueles que dizem *eu*, o *eu quero*, forte fator motivacional na mudança radical das relações interpessoais.

A maioria das coisas que queremos e buscamos são opcionais. O valor que damos às mesmas depende de nossas metas, projetos e preocupações. Elas somente adquirem valor por conta do interesse que desenvolvemos por elas, assim como, do lugar que lhes concedemos em nossas vidas. A reflexão abordada por Tugendhat se dá a partir da seguinte questão: onde os que dizem *eu* podem buscar motivação para se independizar da aprovação dos outros, já que isso representa um aumento em sua autoestima e como eles podem orientarem-se para o autonomamente *bom*? Para o filósofo, isso acontece quando o autonomamente *bom* se dá como via de conduta daquele que quer fazer algo bom, que não se orienta pela aprovação ou pela opinião dos demais, mas sim pela pergunta de modo independente como ele pode fazer o que faz da melhor maneira possível.

Já foi mencionado que o reconhecimento é um modo de considerar o *bom*. A necessidade de reconhecimento daqueles que afirmam *eu* apresenta uma duplicidade que deve ser refletida. Cabe aos que dizem *eu* avaliarem e julgarem o que reconhecem como sendo *bom* e julgarem ser digno de reconhecimento e apreço verdadeiros. Reconhecer uma

ação como boa significa julgar que ela é boa e, em virtude disso, gerar no indivíduo uma possível bifurcação em sua motivação como também em sua ação. Para o filósofo, aqueles que dizem *eu* podem considerar a opinião dos outros de que o que eles fazem é *bom* ou *ruim*, ou podem dar um peso maior ao ser bom ou ruim em detrimento dessas avaliações¹³. Disso resulta, para aquele que é reconhecido por saber dessa duplicidade do reconhecimento e da bifurcação de suas motivações, que o que acontece quando ele deve aceitar a aprovação ou a desaprovação (faticamente experimentada) deve se orientar por seu próprio juízo no tocante a determinar se o que faz é bom ou digno de valor.

Todavia, Tugendhat afirma que não é possível distinguirmos claramente o *orientar-se pelo ser apreciado* ou *orientar-se pelo ser digno de apreciação*, porque neles, determinar o que é *bom* não representa problema algum ao sistema da moralidade. Isso ocorre pelo fato de que esses também pertencem ao campo de atividades no qual ambas as vias de orientação, a saber, o orientar-se por aquilo que à minha volta é considerado como *bom* ou pela pergunta autônoma pelo *bom*, podem se separar. O modo como o que diz *eu* se coloca entre o ser e o parecer complica-se ainda mais devido à diferença entre a motivação de ser moral e a motivação de parecer moral. É possível constatar inúmeras atividades presentes nas artes ou nas ciências que são orientadas pela aprovação, dentre as quais as que são orientadas pelo *bom* podem contrapor-se como alternativas umas às outras.

Desse modo, é no âmbito do ser moral que se produz a outra diferença dos outros casos do bom adverbial. O bom moral sempre está referido a exigências mútuas, o que deve valer como moralmente *bom*, ou seja, que pode ser correto ou falso, estar bem ou mal justificado. A moral de um ponto de vista autônomo conduz aquele que diz *eu* a sentir-se culpado apenas quando ferir normas que considera bem fundadas. Nesse sentido, sua ação pode ser considerada desprezível mesmo que ninguém a considere assim e mesmo que, à luz das normas vigentes, ela não seja desprezível.

¹³Adam Smith chamou a atenção para essa diferença em sua *Theory of Moral Sentiments*. Ele diz: pode-se querer ser apreciado, mas pode-se também querer ser e agir de modo digno de apreço. O autor faz essa diferença até para o reconhecimento subjetivo (que sempre contém componentes objetivos) pode-se querer ser amado, mas pode-se também querer ser digno de amor.

Ainda a propósito do *bom* adverbial, bifurcações como a da relação que há entre ser reconhecido e ser digno de reconhecimento referem-se ao modo como o indivíduo se orienta a fins – de modo mais egoísta ou mais altruísta – devendo, o indivíduo, discernir suas orientações. No que concerne à bifurcação que está presente no reconhecimento, o indivíduo escolhe apenas se quer se orientar mais pela coisa ou mais pelos aplausos. Já, na bifurcação entre egoísmo e altruísmo, trata-se do quanto o indivíduo valora o seu próprio bem em favor do bem do outro, busca de um modo de vida em que o ser humano admite o igual valor dos demais num envolvimento objetivo mediante o reconhecimento de que não somos mais importantes do que somos realmente e que o fato de algo ter importância para nós, ou de ser *bom* ou *ruim*, é de alcance prático, possível.

A linguagem proposicional, que possibilita a pergunta de *si*, diante de questões práticas, é retomada quando aqueles que dizem *eu*, a partir de um dar um passo atrás, ou seja, de um distanciamento, retrocedem em seus desejos e interesses individuais e se recolhem na pergunta do *como* da vida. Ou seja, é discorrer sobre de que maneira a vida, os interesses e o bem estar dos outros fazem demandas sobre nós mesmos e de como é possível conciliar tais demandas com o propósito de viver nossas próprias vidas, pergunta prática de fundamentação, mesmo no nível mais elementar do questionamento pelos melhores meios para um fim. É no simples refletir, prático e teórico que os que dizem *eu*, em confronto com o que imediatamente querem ou pensam, dão um passo atrás: o querido ou pensado é, na reflexão, posto entre parênteses e é perguntado pelo seu ser *bom* ou seu ser verdadeiro.

Uma vez que surge uma linguagem proposicional, surge, por um lado a pergunta por razões e, por outro lado, a objetivação de entes, seja no mundo, seja no sujeito mesmo, com isso surge também algo que de alguma maneira está na base de toda a moral humana: com a consciência de si e com o saber dos outros, que também tem uma consciência de si, aparece a idéia de que os outros são como eu, e isso significa que junto com o egoísmo surge a possibilidade de um altruísmo explícito que é uma coisa muito diferente do atuar altruísta, segundo regras fixas, que se encontra em outros animais (TUGENDHAT, 2002, p. [92]).

É fato que os demais animais não são capazes de realizar a dinâmica do recolher-se e do distanciar-se, porque eles sempre vivem mediante situação, realidade possível aos

homens quando esses se deixam absorver por suas respectivas atividades e preocupações individuais e sofrem a inquietude da pergunta sobre o que querem no seu todo, sobre o que lhes importa na vida. É justamente devido a essa pergunta que acontece uma dinâmica contrária à necessidade de dispersão. Esse conflito constante entre absorver-se em pormenores e a pergunta pelo sentido da vida manifesta-se como uma consequência inevitável da independência da situação do querer humano, ele pode pôr-se muitos objetivos e, não obstante, se move dentro de uma vida.

Aquele que diz *eu* e quer algo para si em vista do todo quer também alcançar um determinado estado e se manter nele. Para tal intento, é preciso um retroceder de si, um passo para trás não só do egoísmo, mas da própria egocentricidade. Enquanto o homem se encontra na multiplicidade de cada uma das atividades e objetivos, dá-se em sua egocentricidade uma importância absoluta. Entretanto, quando problematiza sua vida, percebe o caráter limitado dela, não estando, porém, confrontado apenas com esse caráter em particular, mas com a contingência e o caráter limitado do todo da vida.

É natural que, na medida em que considere o seu todo, o indivíduo perceba sua insignificância e a insignificância de suas próprias preocupações relativamente ao mundo. Assim, se produz uma motivação para a não só parcial autorrelativização da sua própria importância, à qual se pode ceder ou não. Ele concerne a todos os objetivos e desejos que se têm, inclusive àqueles que tenham a outros por objeto, como também àqueles que são divididos com outros. Uma vida então que será possível de ser vivida sem supervalorização egocêntrica, numa estreita relação entre a universalidade transcendente e a preocupação consigo mesmo. Uma vida, como escreve Nagel (2004), na qual o presente é onde estamos e mesmo que não possamos percebê-lo numa perspectiva atemporal, podemos esquecê-lo, vez por outra, ainda que ele não nos esqueça.

A visão do todo da vida é causa de perplexidade. Um mundo visto objetivamente como um todo de centros onde o *eu* é apenas uma pessoa entre uma infinidade de outras produz a sensação de distanciamento e autorrelativização –passode volta a si – que é aspirada na mística, fenômeno que será abordado em seguida. Essa reflexão poderia

parecer paradoxal, pois por mais que o *eu* possa retroceder de todo o possível, permanece sempre *eu*, o que também se pensou como o *eu é* o *eu quero* para a egocentricidade humana. Esse é caracterizado pelo apegar-se ou prender-se aos objetos do querer, a começar pelo não poder livrar-se do medo da morte.

Para Tugendhat, é importante que entendamos a mística enquanto um processo de reflexão do *eu* que propicia ao humano, internamente, uma escalada de diversos níveis sucessivos. Propicia um distanciamento de si que culmina numa autorrelativização do *eu* em face da intranquilidade que a morte gera perante a vida. É na compreensão dessa e na superação dos medos que o homem poderá então alcançar a paz desejada, realidade antropológica a qual o autor considera via plausível de compreensão para a mística de sua investigação.

4 A MORTE VIA PROPULSORA PARA A MÍSTICA

A morte é um tema necessário para compreensão do problema do fenômeno da mística. Estamos habituados com nossa existência. Ansiamos por continuar a viver. Diante disso, torna-se latente, no dinamismo daqueles que dizem *eu*, a preocupação com o futuro e a morte. O desejo de viver no reconhecimento pleno de que nossa posição no universo não é central contém um elemento que tem a ver com o religioso, ou, pelo menos, com a questão para a qual a religião pretende dar resposta. Para Nagel (2004, p.351), a capacidade de transcendência traz consigo uma vulnerabilidade à alienação, e o desejo de escapar a essa condição e encontrar um significado superior pode conduzir a um absurdo ainda maior. Afinal, vivemos suspensos num perpétuo equilíbrio entre a vida e a morte, a saúde e a doença, a saciedade e o desejo, coisas que, segundo Hume (2004, p.35), são distribuídas entre a espécie humana por causas secretas e desconhecidas, e que atuam frequentemente de forma inesperada e, sempre, inexplicável. Essas causas desconhecidas tornam-se objeto de nossas expectativas.

Diante dessa busca por equilíbrio e da possível aniquilação, é lógico ao ser humano, dotado de uma egocentricidade, aspirar ao prolongamento da vida. O ponto de vista externo e a contemplação da morte conduzem à perda de equilíbrio da vida. No intento de recobrar tal equilíbrio e de também amenizar no humano os transtornos recorrentes do infortúnio da morte, muitas culturas se dedicaram a decifrar seus mistérios e encontrar meios para evitá-la. A civilização egípcia foi, por excelência, uma civilização centrada no tema da morte e da imortalidade. O sonho de imortalidade foi, pela primeira vez, partilhado na epopeia de Gilgamés no pensamento mesopotâmico.

Angustiado pelo drama da morte Gilgamés busca a árvore da vida que restitui a jovialidade ao homem velho e mortal. Quer juntar-se a Uta-Napishtim, herói do dilúvio, que os deuses imortalizaram, colocando-o numa ilha maravilhosa. A ele Gilgamés suplica o segredo da vida eterna. Em sua caminhada impossível, o deus Sol (Shamash) ironicamente o apostrofa: “Para onde corres Gilgamés? A vida que procuras jamais a irás encontrar!” A divina ninfa Siduri o adverte: “Quando os deuses criaram a humanidade, deram-lhe como destino a morte. Eles retiveram a vida eterna em suas mãos. Gilgamés enche o ventre, goza a vida de dia e de noite... alegra-te com o pouco que tens nas mãos”. Mas, Gilgamés não se deixa dissuadir. Chega a ilha maravilhosa do homem imortal. Ganha a árvore da vida. E regressa. No retorno a serpente bafeja com seu hálito a árvore da vida e lha rouba. O herói desiludido morre como todos e vai ao país onde não há retorno, onde a comida se constitui de pó e barro e os reis são despojados de suas coroas (HEIDEL, 1952, p. 192-200).

Desde então, restou para o ser humano o sonho com a imortalidade, ou o intento incansável de amenizar a dor da partida no mistério da novidade da vida. A morte não poderia significar somente o termo biológico, mas principalmente um acabar de nascer e o modo pelo qual o ser humano atingiria sua total plenitude mediante decisões. Todavia, é preciso considerar reflexões que sempre evidenciaram que a morte pertence ao próprio conceito de vida, vida mortal, vital. Reflexões encontradas inclusive na teologia clássica, a saber, por exemplo, em Santo Agostinho (LIMA VAZ, 2000), que ensinava que a morte é um fenômeno natural enquanto desgaste da vida biológica até o terminar dos dias do homem. Dizia o teólogo: “Não podemos jamais dizer: o homem não pode morrer (*non possimori*). Constitucionalmente ele é um ser mortal”.

O ser humano sempre demonstrou certa dificuldade em integrar a morte na vida. O aspecto mais intrigante de nossa atitude com respeito à morte é a assimetria de nossas ações perante a não existência passada e futura. Símbolo da derradeira solidão, sentida como elemento alienador e roubador da existência, poucos a refletiram enquanto instante por excelência no qual o ser humano chega a uma inteira maturação existencial, momento em que todos os determinismos se rompem, em que o ser humano escolhe as relações com o outro e com a totalidade que o constituirão como ser aberto para todos os seres.

A morte é o caso que sobressai a essas experiências de limite e impotência. Perante a morte, o querer egocêntrico fica tão desconcertado, porque, em relação a ela, impotência concerne não apenas ao *como* do futuro, mas a esse mesmo, ao seu fim. Isso parece terrível, sendo, portanto, na medida do possível, reprimido. Contudo, como veremos mais adiante na mística, compreender o sentido da morte possibilita ao ser humano a posse plena de si com todas as suas relações humanas e tomadas de decisões.

É fato que os homens querem incondicionalmente viver mais. Esse querer está fundado biologicamente, mas isso não muda em nada o fato de que, a eles, a passagem ao não ser e o não poder defender-se da finitude parece terrível, já que estão impotentemente entregues a ela. Aceitar o temor da morte é sumamente importante para Tugendhat. Para o

filósofo, não é algo apenas que nos afeta, mas algo com o qual podemos nos relacionar e nos certificar de que o ser limitado não tem em si nada de terrível. A perspectiva da morte faz com que aqueles que dizem *eu* tenham consciência de ter apenas um tempo limitado e, diante desse fato inevitável, tenham de estabelecer prioridades na vida. A realidade última de que algum dia teremos de morrer significa que somos mortais e isso é uma qualidade, no que diz respeito à importância de vivermos bem cada dia que nos resta. Nesse sentido, uma qualidade não pode gerar temor, pois o temor é consequência quando a morte se revela um evento.

É mediante uma reflexão biológica que o filósofo intenta melhor abordar algumas posições de temor do homem diante da morte, a saber, (1) o distanciamento, gerado quando se crê estar longe da morte e se diz “algum dia morrerei” e (2) a absoluta proximidade, o estar diante de alguém morrendo e, finalmente, (3) da morte iminente de quando se é comunicado de uma sentença de morte, ou de uma doença letal. Desse modo, é o tema da morte que aponta, para Tugendhat, em sua investigação de perspectiva analítica, o caminho para a mística enquanto distanciamento e autorrelativização da egocentricidade. O dinamismo da racionalidade do *logos*, presente no exercício da linguagem proposicional, possibilita ao ser humano perpassar sua egocentricidade mediante a supressão ou relativização. A independização da linguagem proposicional possibilita, àqueles que dizem *eu*, o distanciamento e a consciência de sua finitude.

Percebendo minha impotência em relação à realização de muitos desejos, inclusive do maior deles, de viver para sempre, tomando a consciência de minha pouca importância e pequenez dentro do todo do mundo, sou levado à supressão do *eu*, como forma de acabar com o sofrimento nascido da avidez, ou, a relativização do eu, buscando uma paz de alma dentro do mundo encarado desde então de uma outra maneira. Distanciar-se de si mesmo significa tomar distância não só do egoísmo, mas, da própria egocentricidade (ROHDEN, 2007, p.367).

Segundo Tugendhat, a confrontação com a morte é, certamente, elemento propulsor da pergunta prática. Para animais, que não possuem nenhuma consciência temporal, o seu ser-limitado não tem nenhum significado, pois eles não aspiram nada para além dos seus limites. A morte é o caso saliente da transitoriedade e da indisponibilidade da vida humana. O ser humano é orientado pela pergunta do “como se deve viver” em face dessa realidade sempre possível. A morte não atua apenas como ocasionador e

exarcebador da pergunta prática, ela entra também como componente de seu conteúdo. Dos sofrimentos que surgem à vida humana a partir da percepção das diversas limitações que a consciência do tempo acarreta. O ser humano transcende o presente, vivenciando a inconstância de suas relações.

O medo de morte especificamente humano tem certo objeto intelectual facilmente expressável. Trata-se do pensamento de imediatamente ou brevemente não mais viver significado eminente. Ou seja, o particular medo da morte do homem é o medo de morrer identicamente ou brevemente. Sendo assim, a morte convém para a reflexão prática sobre o *em seu todo* sobre a vida aquém dos diferentes objetivos e interesses. Somente entes dotados de consciência temporal podem sentir essa forma de medo diante da morte, porque, para poder possuir essa angústia, tem-se de entender palavras como “identicamente” e “brevemente” e também a palavra “não”. Se os homens em tal situação não possuíssem nenhum medo, tampouco seriam capazes de sobreviver, como o seriam, animais superiores que não tivessem nenhum medo diante de uma perceptível ameaça de vida. Diferentemente desse fato, o medo de morte animal não se deixa descrever facilmente.

É natural explicar biologicamente o medo diante da morte, já que se quer tornar claro a si que animais que possuem uma consciência temporal não sobreviveriam se não tivessem esse medo. Também em animais de outra espécie pode-se falar de uma espécie de da morte. Todavia, a conduta dos animais de várias espécies superiores deixa-se interpretar de modo tal que eles, diante de riscos mortais (por exemplo, quando são conduzidos a um matadouro), possuem um comparável medo imediato da morte, como nós então o temos. O particular medo da morte dos homens é o medo de morrer identicamente ou brevemente. É essa forma de medo diante da morte que somente entes dotados de uma consciência temporal podem possuir, porque, para poder possuir essa angústia, se tem de entender palavras como “identicamente” e “brevemente”, e também a palavra “não”. Nós podemos encontrar-nos numa situação, em que somos ameaçados não de uma forma sensivelmente perceptível, mas que ajuizamos como ameaçadora da vida (por exemplo, quando se anuncia a alguém que amanhã deverá ser executado), e se homens em tal situação não possuíssem nenhum medo, tampouco seriam capazes de sobreviver, como o seriam animais superiores que não tivessem nenhum medo diante de uma perceptível ameaça de vida. O medo de morte animal não se deixa descrever facilmente (TUGENDHAT, 2012, p.[99]).

O que se pensa com a morte não é um algo em sentido usual, mas um acontecimento, o acontecimento de que a vida finda. A explicação biológica conduzirá, na

investigação de Tugendhat, a uma relativização de si, pois teremos de voltarmo-nos para a pergunta pelo exato objeto do medo diante da morte. Quando se pergunta por isso, o que se tem de evitar primeiramente são as confusões que a orientação do discurso substantivante em relação à morte provoca. Afinal, segundo nosso autor, a morte é o caso saliente da transitoriedade e da indisponibilidade da vida humana.

Para Tugendhat é um equívoco que tenhamos medo da morte a partir das seguintes perspectivas no humano incrustadas, a saber, (1) de que a vida *qualquer dia* vai findar, ou (2) de que ela agora ou brevemente findará. Que contrariamente se tivesse medo de que qualquer dia se findará é, à primeira vista, semanticamente obscuro, porque o fato de que qualquer dia morrerá é uma *qualidade*, a qualidade de ser mortal, e só se pode ter medo de um *acontecimento*, não de uma qualidade.

Esta dificuldade semântica pode ser evitada, na medida em que não se diz em relação à mortalidade que se tem medo dela, mas que ela satura alguém do sentimento de melancolia ou da falta de sentido muitos homens acham que a vida seja sem-sentido se ela finda na morte. Contudo, visto biologicamente, um tal sentimento é disfuncional. Enquanto, para entes dotados de uma consciência temporal, é biologicamente demasiado funcional fazer tudo para evitar uma morte próxima, biologicamente disfuncional só pode ser o fato de sentir como paralizante o fato de ser mortal. Com isso não quero dizer que assim um sentimento não seja compreensível: nem tudo deixa-se reduzir ao funcional biológico. Obviamente, sempre houve indivíduos e culturas inteiras que se ressentiram da mortalidade humana e por isso procuraram ou uma imortalidade no além (TUGENDHAT, 2012, p.[100]).

Já foi dito que a realidade é que a vida do homem terminará depois de um tempo. O desejo de seguir vivendo possui fundamentos antropológicos já apresentados e esses são tão profundos que em todas as culturas tem-se tentado construir, de uma ou outra maneira, uma vida depois da morte. Para o filósofo, contudo, não podemos aceitar qualquer tipo de consolo metafísico que nos afaste do fato de que a morte não é a aniquilação de um *eu* subjacente singular, mas é o término de uma certa sequência interligada de atividades e experiências.

Para Tugendhat, a crença em Deus ou numa vida após a morte só consegue escapar ao destino da alucinação porque seu objeto se encontra em uma esfera sobrenatural, numa dimensão além das evidências e contra evidências empíricas. Razões

que tropeçam não apenas com a realidade, mas com a honestidade intelectual, ou seja, quando uma pessoa não pretende saber mais do que sabe e quando ela se esforça por não considerar as suas opiniões como mais justificadas do que são. Essa atitude é, pois, o que Nietzsche formulou de modo mais simplificado como “vontade de verdade”.

A honestidade intelectual é condição de possibilidade que conduz à reflexão e esclarece os reais motivos do fenômeno do místico no ser humano enquanto finalidade de enfrentar a realidade contingente, de si mesmo e do mundo. A consciência da morte é exemplo extremo de nossa contingência. Quando nos vemos diante dela, a mística, mediante o tomar distância de si frente a algo superior (não personificado), é de grande auxílio na busca por respostas do *como* da vida.

Veremos que a mística, na investigação de Tugendhat, é tida como a base para a compreensão do temor da morte. É mediante consciência da finitude do tempo e da vida que o ser humano percebe a mesma como realidade muito maior do que aparentemente é. Confrontado com a morte, o ser humano dá particular agudeza à questão sobre como se deve viver, pergunta prática que resulta do dar-se conta da própria insignificância, na condição biológica do animal humano.

Os homens, diferentemente da conduta de outros animais de várias espécies superiores, temem um futuro vazio e, imersos no tormento da monotonia e da necessidade de mudança, almejam que tudo no futuro seja do modo como querem. O fenômeno naturalizado da mística aponta para este caminho, o de não somente compreender a realidade da última da morte, mas também a possibilidade de relativizar o impulso biológico por viver mais. Esclarece o autor:

Na medida em que a consciência ultrapassa o presente, ela faz a experiência de depender de fatores que isoladamente podem ser superados, mas que, em princípio apresentam uma dimensão de indisponibilidade. A morte é o caso mais saliente dessas experiências de limite e impotência, perante a morte, o querer egocêntrico fica tão desconcertado, porque em relação a ela impotência concerne não apenas ao como do futuro, mas a ele próprio, ao seu fim. Isto parece terrível, e, por isso, é, na medida do possível reprimido. A morte corresponde, na reflexão sobre o “como um todo”, um significado eminente (TUGENDHAT, 2012, p.[97]).

Essencialmente relativo à primeira pessoa é o desejo de continuar vivendo. Um grande número de pessoas se sente aturdido ao se dar conta da extrema improbabilidade de seu nascimento e da ideia de que o mundo seguirá seu curso, mesmo depois de sua morte. Para Nagel (2004), duas coisas impressionam o ser humano acerca de seu nascimento: a extrema contingência e a sua falta de importância. Desse modo, o medo de cessar proporciona esclarecimentos diante da questão prática sobre o refletir da vida aquém dos diferentes objetivos e interesses. Diante do problema da morte, as raízes antropológicas da mística – a saber, o recolhimento e a totalidade – são possibilidades de conduzir o *eu* a se relativizar, compreender mais claramente esse temor e assumir a condição de finitude.

4.1 OS CAMINHOS DISTINTOS DA RELIGIÃO E DA MÍSTICA

A necessidade de crer daqueles que dizem *eu* é um fenômeno não apenas cultural, mas antropológico. Os caminhos da religião e da mística implicam alternativas práticas com sentido, pois ambas são definidas como formas de recolhimento relativas ao *como da vida*. Caminhos que não são diferentes, mas respondem a motivos contrários. É a estrutura reflexiva da vontade humana que está na base do impulso religioso, a qual, para Tugendhat, está baseada na estrutura proposicional da linguagem. Esse impulso do humano ao religioso poderá ser encontrado nas mais diversas experiências da vida, no que diz respeito ao relacionar-se com a religião e a mística.

No entanto, para Tugendhat, a palavra “mística” foi, e continua sendo ainda, empregada de diversos modos, muitas vezes, de forma marginal. De fato, ela não precisa necessariamente estar ligada à religião. Elas estão em lados opostos no que consiste em resolver os problemas da contingência que aflige a vida humana. Toda mística deve ser compreendida a partir de um determinado motivo. Para o filósofo, ela possui diferentes

raízes antropológicas e essas somente serão entendidas claramente a partir da perspectiva da primeira pessoa; não mais, necessariamente, compreendidas apenas no âmbito da religião. O cenário da realidade contemporânea tem valorado o fenômeno da mística.

A religião fica mais importante do que nunca, as crenças passam a gravitar mais propriamente em torno de uma busca pessoal subjetiva, incorporando ingredientes de tradição do Oriente e do Ocidente: espiritualidade e esoterismo, visão de absoluto e bem estar holístico, meditações e relaxamentos, mistérios e terapias corporais. À medida em que as pessoas se recuperam de seu fascínio pela tecnologia e dos confortos materiais, a dimensão espiritual, compreendida assim até então, passa a ser uma busca vertiginosa cujo fim é amenizar a angústia que sopesa suas vidas; nova era das religiões, agora em *kit*, direcionadas para o próprio *eu*. É imperioso que aprendamos o máximo que pudermos acerca desses fenômenos que distinguem o homem dos demais animais. É algo muito interessante para que nos mantenhamos ignorantes a seu respeito. O fenômeno da religião e da mística afeta os seres humanos em seus conflitos, não apenas pessoais, mas conflitos sociais, políticos e econômicos.

O problema em definir o que é religião é complexo e a presente pesquisa não almeja realizar um estudo sobre a etimologia da palavra. Contudo, é interessante que saibamos como alguns filósofos, crentes ou não, denominaram a religião¹⁴. A única questão teológica sobre a qual encontraremos um consenso quase universal entre as tradições religiosas é de que há um poder invisível e inteligente que rege o mundo. Esse poder somente poderá ser acessado via religião. Stuart Mill (2004), filósofo agnóstico, denominou a religião como sendo aquele impulso para um conhecimento interior, mediante uma fantasia poética.

¹⁴A definição de religião fica mais complexa ainda quando compreendida enquanto uma religiosidade encerrada numa certa estrutura, e aqui entraremos numa vasta seara do universo das religiões que se subdividiram e se tornaram espiritualidades, bem como, filosofias de vida. Desde a antiguidade, religião ou religiosidade são expressões que invocam a necessidade humana de meditar sobre o sentido da vida para buscar ser melhor, meditação essa orientada por um sistema unificado de crenças e práticas relativas a coisas sagradas. Cf. MAGDALENA, Enrique Mirel. *¿Dónde está Dios? La Religión en el siglo XXI*. Madrid, 2006, p. 20-31.

Mircea Eliade (2004) afirma, segundo suas investigações teológicas, que jamais será possível uma clara definição, porque a religião é uma entidade própria que se reconhece intuitivamente. Enquanto isso, um grande teólogo do século XX, Karl Rahner (1966), definiu-a como sendo um caminho que possibilita ao ser humano aceitar animosamente a vida, proibindo o mesmo de uma autoclausura em sua finitude.

A expansão do fenômeno religioso em nossa contemporaneidade denominou religião a partir do termo *religare*, a saber, religação, sentimento absoluto de dependência numa estreita identificação com o infinito. Todos coincidem em afirmar que religião é uma experiência com o profundo de nossas vidas e quase sempre os agentes de acesso pleno dessas foram os ancestrais, que jamais serão esquecidos. Na estrutura antropológica acerca do fenômeno religião, há aspectos que parecem difíceis de serem abandonados. Isso significa de uma ou outra forma que a religião é encontrada em todas as culturas e é específica do humano, não ocorrendo em outras espécies.

De fato, Tugendhat afirma que a religião tem uma raiz antropológica profunda e não pode ser vista simplesmente como um infantilismo. Caso seja assim e, se é certo que uma crença já não é possível, isso resultaria que ficaríamos num vazio. É mediante uma perspectiva biológica que a capacidade do humano, ao contrário dos demais animais, de buscar relacionar-se com algo sublime é uma das capacidades desenvolvidas pela evolução, que permite uma atitude uniforme da vontade do humano diante das vicissitudes da vida.

Um aspecto que satisfaz a Tugendhat em sua investigação sobre a necessidade da religião e da mística na vida humana é que em ambas o problema da contingência é central. Nelas também aparecem três aspectos que se pode generalizar, a saber, a pergunta pela boa vida onde desaparece a referência à tradição como fonte de justificação, a importância do sentimento que fornece exemplos paradigmáticos na questão da boa vida e o dar-se conta da importância da vida dos outros.

Os seres humanos fazem inevitavelmente a experiência de que não depende só deles mesmos atingir suas metas e evitar suas contrametas. Chamo contra metas os eventos futuros que se quer evitar [...] a experiência da contingência se baseia na consciência de que os humanos têm do tempo e, por isso, que têm um

futuro, e me parece que essa consciência temporal está conectada com o caráter predicativo da linguagem humana. O exemplo extremo dessa consciência de contingência é a morte. Enquanto animais de outras espécies não reagem às situações em que se encontram, os seres humanos têm a capacidade de independizar-se da situação e de se relacionar com eventos possíveis no futuro, e é por isso que vivem em relação explícita com metas e contrametas [...] por essa razão alguns tentam a independizá-la desta tendência de sempre mais e atingir uma relação nova com a sua vontade e com a temporalidade: em vez de sempre mais, uma atitude de reflexão, constância e aceitação de seus limites, e em vez de insistir naquilo que se deseja, a disposição de suspender seus desejos (TUGENDHAT, p.4).

Compreender o movimento do relacionar-se consigo e com o tempo é essencial no entendimento da mística da investigação de Tugendhat. Antes disso, é preciso que se reconheça o quanto tem sido interpretado de diferentes modos na história das culturas o fenômeno da religião e da mística. Entenderemos então uma série de atitudes humanas que talvez sejam importantes apenas em certas culturas, mas que podem ter um profundo fundamento no que se refere as suas estruturas antropológicas gerais.

A religião já foi caracterizada como um sistema unificado de crenças e práticas relativas a coisas sagradas, ou seja, àquilo que se encontra separado e, às vezes, proibido. Essas crenças e práticas se unem numa única comunidade moral. Nela (religião), encontramos um sistema de símbolos que agem para estabelecer humores e motivações poderosas, penetrantes e duradouras nos seres humanos por meio de formulações de conceitos de uma ordem geral da existência. Não há como contar as religiões existentes, posto que há milhares diferentes e todas elas emergiram da necessidade humana de saber lidar com o contingente e com as escolhas da vida.

[...] na verdade todos os homens, exceto alguns poucos, por falta de conhecimento e de instrução, nunca levantam os olhos para o céu, nem investigam a estrutura oculta dos vegetais e dos corpos dos animais, a ponto de chegar a descobrir um espírito supremo ou uma providência originária que conferiu ordem a todas as partes da natureza. Eles observam essas obra admirável de um ponto de vista mais limitado e egoísta, e, descobrindo que sua própria felicidade e desgraça dependem de influências secretas e do concurso imprevisto dos objetos exteriores, examinam com atenção perpétua as causas desconhecidas, que, por meio de sua poderosa mas silenciosa operação, governam todos os fenômenos naturais e distribuem o prazer e a dor, o bem e o mal. Essas causas desconhecidas também são invocadas em todos os momentos difíceis ; e essas formas gerais e imagens confusas, constituem o objeto eterno de nossas esperanças e temores, de nossos desejos e apreensões (HUME, 2004, p.71-72).

Na tradição Ocidental, a religião consiste na soma e reinterpretação dos cultos e das crenças religiosas da antiguidade, especialmente, oriundos do Judaísmo. O desejo místico foi descrito como a mola propulsora na busca de compreender os confrontos do ser limitado. Conhecer o limite da condição humana e confrontar-se com esse consiste, para tal tradição, no desafio de um encontro com algo maior denominado Deus. Nesse encontro, o místico no homem leva-o a perder a si mesmo no distanciando de sua finitude e alçando um vôo em direção ao ilimitado, ao Outro Maior, Absoluto¹⁵, a saber, Deus.

O objeto de aspiração de uma mística tradicional, geralmente, é então uma Pessoa, mas uma Pessoa que anula a pessoa do humano na finalidade de esvaziamento e preenchimento beatitudinal. Quanto mais o Outro é experienciado, tanto mais é desejado, de tal modo que o viver torna-se um desejar e desejar um possuir aquilo que foi descoberto e amado. O fundamento da religião e da mística do Ocidente é um fundamento que muitos denominam Deus, possibilidade absoluta das possibilidades, firme apoio do ser.

Deus e o homem é a religião perfeita. Perfeita num duplo sentido: em primeiro lugar porque diferentemente de todas as outras religiões que colocam Deus na transcendência absoluta, com a encarnação o cristianismo antecipa que Deus não é senão a essência humana que transcende a angustia das individualidades singulares e a qual as individualidades singulares devem tender numa espécie de antropologia do vir; em segundo lugar porque indicando no amor a essência de Deus, não separa no indivíduo o coração da razão e não separa os indivíduos entre si, mas os une naquele anelo em que se exprime a religião na sua acepção de *re-ligio*, vínculo entre os homens (GALIMBERTI, 2003, p.153).

Examinar o sentido da religião e perceber o que faz com que ela exista e funcione é um exercício valioso, afirma Dennett (2006, p.25). A religião é hoje entendida como diversas coisas para muitas pessoas. Ela dá para algumas delas uma motivação para fazer grandes coisas, por exemplo, trabalhar por justiça social, educação, ação política, reforma

¹⁵ O termo Absoluto foi apresentado por Rudolf Otto no esforço de clarificar caracteres específicos da experiência entre o homem e o sagrado. Esse autor é relevante na investigação de Tugendhat, pois o teólogo e historiador das religiões nos trouxe uma novidade sobre ideias em relação a Deus e a religião. Cf. ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano*. A essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p.23. Considerando que Eliade realiza uma re-leitura e não avança tanto quanto Otto.

econômica e daí por diante. Para outras, ela pode ser tóxica, explorando aspectos menos atraentes de sua psicologia e jogando com os problemas da contingência humana. A ideia de um valor transcendente é compreendida hoje mais como uma noção de uma linha perfeitamente reta, não alcançável na prática, mas compreendida como um ideal que pode ser aproximado mesmo que não possa ser inteiramente articulado. Fala-se também do vazio da religião da responsabilidade moral; a ordem do dia é o “suplemento da alma”. Acabou a época da devoção absolutamente desinteressada e diante desse fato é preciso que saibamos justificar nossas crenças, bem como, nossas escolhas e nosso agir.

Mesmo que a breve exposição acerca do sentido da religião na vida das pessoas tenha relevância ainda em nossos dias, Tugendhat irá tomar distância dos conceitos e compreensão sobre a religião dos autores aqui citados. Ele não se propõe a realizar uma descrição precisa da religião ou sequer da mística. Não há uma preocupação em desvelar os segredos da religião, mas sim, apontar a diferença de alguns de seus caminhos com os da mística aqui investigada. Ao confrontar-se com outros modos de compreender a mística, Tugendhat irá nos confrontar com outra forma de entendê-la.

A questão mística sofre um deslocamento; derrocadas as abstrações travestidas de verdades incontestáveis, a mística entendida pode ser também religiosa, mas não o é em sua essência. Ela se caracteriza como uma potencialidade natural do humano que não necessita de poder supremo ou de estar subordinada a esse. Ela se dá no cotidiano imanente das vidas capazes de deliberação e não apenas mediante intercessão das mãos de um ser único ou vários. A pedra de toque inovadora numa abordagem sobre os fenômenos já citados será a constante afirmação de que as raízes antropológicas da mística são encontradas no solo cultivado pela proposicionalidade da linguagem e não mais somente mediante uma hipótese supranatural.

Religião e mística na investigação aqui proposta serão denominadas ramos diferentes e até mesmo opostos que brotam da base da consciência que está orientada ao *numinoso* cujo fim, é resolver o problema da contingência humana.

Destaquei o aspecto do numinoso para a compreensão do religioso, primeiro, porque ele está também na base do místico e, segundo, porque não creio que a referência ao numinoso possa ser derivada do fator mágico-pragmático a pouco evidenciado. Se o fator numinoso já não estivesse aí de forma autônoma, seria concebível que o que diz eu tivesse uma relação meramente instrumental com o seu meio ambiente e que não fosse apenas técnica, mas que fosse religiosa no sentido de que acreditasse em poderes dos quais dependesse sucesso e felicidade e sobre os quais se pudesse ter influência mediante rito e magia. A dimensão da louvação a Deus, que para nós é tão essencial ao que entendemos por religião, não pode ser derivado do motivo pragmático. Creio que no fenômeno religioso, muitos fatores estão ligados e que, em parte, são irredutíveis uns aos outros. Esses fatores são, primeiro, o sentimento do numinoso, segundo, o recém mencionado fator pragmático, terceiro, a personificação, e, quarto, a crença (nem sempre presente) de que o bem divino é a fonte e a garantia do direito, crença que pode chegar até a concepção de que Deus é bom em um sentido “incomparável”. Uma vez que a fé em Deus esteja desenvolvida a este ponto, ela pode tomar aspectos, os quais, penso, pertencem primeiramente à mística (TUGENDHAT, 2012, p.[119]).

Tugendhat considera que o motivo pragmático sempre existiu ao lado da compreensão de numinoso, mesmo que tenha havido um tempo em que o numinoso não era vivenciado em forma de deuses ou manifestações sobrenaturais. O motivo pragmático é essencial para a religião. A tentativa será de afirmar que o numinoso como tal não contém uma crença em deuses e que no místico ele pode se desenvolver sem esse aspecto, seguindo outra direção.

O excursão acima ajuda-nos a entender, mesmo que de forma rasa, algumas das razões da religião e da mística se tornarem caminhos que sempre serviram para amenizar a situação de sofrimento e de dúvidas dos seres humanos em relação a uma vida finita. O caminho para a mística caracteriza-se pela relativização ou até negação do peso dos desejos que se têm. É intento para uma transformação da autocompreensão daqueles que dizem *eu*, ou seja, transformação de uma egocentricidade intrínseca em todo humano que almeja e é capaz de transcender.

4.2 EGOCENTRICIDADE E TRANSCENDÊNCIA

A partir de certa idade, os homens dizem “*eu*”, e isso somente é possível devido a uma estrutura proposicional da linguagem humana. As pessoas não reagem mais como os outros animais ao seu meio e aos sinais linguísticos pertencentes a ele. De fato, se referem a objetos singulares, que podem ser identificados objetivamente no tempo e no espaço, sendo então possível afirmar-se algo sobre eles, mediante predicados. Para poder referir-se a si próprio, na medida em que diz *eu*, ele não se refere a si desde fora (campo de percepção) como com “isto”, mas desde dentro. Nesse caso, é importante entender a função referencial do *eu*, o saber de meus estados e do emprego daquele termo singular com o qual eu me refiro a mim mesmo.

Com a linguagem predicativa surge no um uma consciência de outros objetos e de si como objeto entre outros, ambos no contexto da consciência de um mundo objetivo, em que tanto eu como as outras pessoas têm respectivamente um lugar. Um falante da linguagem proposicional não poderia ter nenhuma consciência de si, se não tivesse uma consciência de tudo, de um mundo objetivo, - e ele não poderia ter nenhuma consciência de si, se ele não pudesse fazer referência a si. Já que ninguém pode dizer ‘eu’ só para si, entender esta palavra significa entender cada um, quando diz ‘eu’ refere-se a si próprio na medida em que posso dizer ‘eu’ a mim, uma multiplicidade de outros que dizem ‘eu’ são realidade efetiva para mim (TUGENDHAT, 2012,p.[29]).

Animais de outra espécie não possuem representação de si e, por isso, não tomam distância em relação a si. Tampouco podem dar-se importância. Das estruturas nas quais a espécie humana se distingue dos demais animais, o traço básico dos homens está no fato de serem capazes de produzir enunciados assertóricos afirmativos.

Com a possibilidade da racionalidade, o homem adquire capacidade de perguntar por razões, o que possibilitou a essa espécie alcançar um nível cognitivo incomparavelmente alto. A independência da situação que advém dos termos singulares é o aspecto fundamental da constituição da racionalidade do *logos*, ou seja, a linguagem predicativo-proposicional mediante termos singulares pode referir-se a conteúdos que não estão simplesmente presentes. Desse modo, a referência a um objeto o distingue de outros e, portanto, pressupõe a consciência de um universo ou de um mundo de objetos. Em lugar de apenas reagir como os demais animais, o ouvinte pode responder ao que o locutor diz, afirmando ou negando ou com atitudes que implicam perguntar ou duvidar.

Tugendhat afirma que ser consciente de si significa fazê-lo como pensante dentro de uma margem de jogo de tomada de posição, sendo a reflexão constitutiva de toda autoatividade do *eu*. Ou seja, a deliberação pela qual o ser humano é capaz de refletir, de perguntar sobre os fundamentos e contra fundamentos de seu agir. É a atividade da deliberação que constitui o que chamamos pessoa. O que ela tem de fazer quando delibera sobre seus desejos não consiste simplesmente em comparar sua importância, mas em dar a real importância. Quando nos perguntamos sobre *como viver*, não deliberamos somente sobre nossos desejos, mas sobre nós mesmos.

Aegocentricidade então poderá ser transcendida devido à capacidade linguística do ser humano, ou melhor, mediante uma proposicionalidade da linguagem que consiste na aplicação de frases assertivas que dependem, para a determinação de sua verdade, da correta utilização, em certas situações, de termos singulares e predicados. Dizer que a semântica da linguagem humana possui uma estrutura proposicional significa afirmar uma desvinculação da situação, pois essa estrutura contrapõe-se ao fato de que as demais linguagens são linguagens de sinais vinculadas (à situação). Em uma linguagem distinta de situação, têm-se primeiramente orações predicativas que envolvem um predicado como termo geral e um ou mais termos singulares. Em segundo lugar, enquanto orações mais complexas, elas envolvem modos que são basicamente o modo assertórico e o modo prático e, em terceiro, elas ainda podem ser negadas.

Para Tugendhat, é a proposicionalidade da linguagem que permite aos homens dizer *eu*. O termo singular *eu* é condição mínima para podermos falar de um relacionar-se consigo mesmo. Em outras palavras, torna o ser humano um animal que se caracteriza pela possibilidade de desenvolver uma linguagem dentro da qual estão presentes elementos de uma estrutura teórica e também prática de ação. Com a linguagem predicativa surge no *eu* uma consciência de outros objetos e de *si* como um objeto.

Um falante da linguagem proposicional não teria nenhuma consciência de si se não tivesse consciência de tudo, de um mundo objetivo, e não poderia ter consciência de um mundo objetivo se não pudesse fazer referência a si mesmo. A escolha do falante em

atuar deste ou daquele modo (o que difere do caso das sentenças assertóricas que dependem da situação de verificação) exige que o predicado se aplique ao termo singular *eu* dependendo dele mesmo.

Na medida em que podemos dizer *eu* a nós mesmos, uma multiplicidade de outros que dizem *eu* são realidade efetiva para nós. Em razão disso, podemos afirmar que o ser humano é um animal dotado de egocentricidade, ou seja, da capacidade de afirmar ou negar, refletir, posicionar-se, escolher, ser livre e justificar suas afirmações e decisões mediante razões. A novelista e filósofa inglesa Iris Murdoch (1971) muito contribuiu para o problema da referência ao *eu*. Para a filósofa, o *eu* é tão difícil de ver exatamente como outras coisas, e, quando se obtém uma visão clara, o *eu* torna-se então um objeto menor e menos interessante. O problema consiste em acomodar, dentro da filosofia, a saber, a filosofia moral, o movimento da egocentricidade humana.

Para Tugendhat, o fenômeno da egocentricidade humana é mais bem compreendido a partir da perspectiva do *eu*. De um lado, os que dizem *eu* tomam a si seus sentimentos, intenções como sendo absolutamente importantes; de outro lado, eles se reconhecem como partes de um universo de entes independentes, que não são menos reais que eles e, diante disso, podem pôr em questão a sua importância. Ele pode ser entendido como a reflexão e mudança do pensamento próprio e da ação própria mediante razões. Portanto, afirmar *eu* como um referir-se a si próprio significa que ao experimentar um estado interno, também o compreenderei mediante o uso da proposição correspondente. Com a palavra *eu*, o falante refere-se a si mesmo, identificando a si não com um *eu*, mas na medida em que lhe atribui um lugar, como, por exemplo, seu corpo; a consciência de si, que ocorre por meio de predicados atribuídos a um *eu*, que é um entre vários outros, dentro de um mundo objetivo.

Consciência de si e consciência de objetos não se opõem, dentro de um mundo objetivo dá-se ao mesmo tempo uma consciência de outros objetos e de si como objeto entre eles. Eu só posso ter consciência de um mundo objetivo se o refiro a mim. Assim como cada um é para mim alguém que diz *eu*, apresenta-se ante mim e para mim uma pluralidade de pessoas que dizem *eu*. Dentro do mundo objetivo constitui-se um universo parcial de pessoas que se percebem reciprocamente como outros que dizem *eu*. Assim, o auto-centramento converte-se em uma egocentricidade (...) Esta consciência de si, sendo lingüística, torna o

mundo também objetivo, um mundo lingüístico de pessoas falantes e reciprocamente auto-referentes (DALL'AGNOL, 2007, p.363).

O intento do filósofo é dar especial nuance de significação ao emprego prático da palavra *eu*. A ideia fundamental é de que a autoconsciência teria a forma de uma autorrelação intencional na qual o sujeito da representação se torna objeto dela mesma. Essa autoconsciência é caracterizada como fato particular no qual um mesmo objeto comparece em uma dupla posição, onde o sujeito da representação e o objeto por ela representado não se distinguem mutuamente.

O ser consciente se objetiva ao dizer *eu*; mais do que isso, ao dizer *eu*, chega a se considerar importante. Diante disso, age de um determinado modo, mesmo que não esteja vinculado a isso um sentimento, mas porque se tem um propósito. Toda problemática da autoconsciência e da autodeterminação está baseada no entendimento da linguagem e naquilo que nos propomos a fazer, sobre o qual podemos refletir e, ao refletir, perguntar se é *bom* ou melhor. Nessa escala do mais certo, *bom* e *melhor* correspondem a um inevitável componente objetivo na investigação de Tugendhat. Reflexão prática de quando se está frente a uma escolha, a mais de uma alternativa, a possibilidades.

Para Tugendhat, em sua investigação, é importante dar-se conta de que há perguntas práticas cujo sentido não é “qual é o caso?”, mas sim “O que vou fazer?”. Um animal não pode fazê-lo, porque sua vontade não pode se exprimir em orações, em expressões lingüísticas para as quais a dimensão “sim” ou “não” é essencial. Desse modo, uma pergunta prática somente tem sentido quando na primeira pessoa, seja singular ou plural. É a dinâmica da deliberação que consiste na pergunta prática quanto à possibilidade de agir. Dinâmica essa que nos leva a perguntarmos sempre qual de nossas possibilidades de agir é melhor.

A meta da deliberação, já mencionada por Aristóteles como se verá adiante, é sempre uma perspectiva do *bom* ou do *melhor*. O *eu quero* se libera da fixação de seus desejos, o sujeito desprende-se de seu *eu* e experiencia uma tranquilidade emocional, o humano se independiza e obtém a paz de alma tão almejada em sua trajetória existencial

repleta de questionamentos e frustrações temporais. Quando deliberamos, perguntamos sobre como devemos viver e quais critérios são decisivos em nossas escolhas. Desse modo, as decisões que resultam dessas reflexões ocorrem dentro de uma dimensão de profundidade, dimensão essa a qual o autor toma como relevante na compreensão da mística intramundana.

O ser humano é um sujeito sempre em relação com objetos. Nessa relação, a busca constante é, de certo modo, por equilíbrio. O conceito de transcender se caracteriza como aquele tudo que ultrapassa ou aponta para fora do imanente. Alguns filósofos tratam o metafísico no mesmo sentido de uma relação transcendental, de modo que podemos dizer que os seres humanos não se relacionam apenas com o espaço temporal, mas com o que está além deste mundo. Para Tugendhat, é fato que não existe um conceito de transcendental satisfatório, como também é preciso que, em nossos dias, sejamos capazes de rever certos conceitos, especialmente, quando muitos já não acreditam terem sido criados por Deus ou mediante alguma relação com uma região extramundana ou divina.

Na teologia, não há como refutar a compreensão do transcender a partir de uma perspectiva sobrenatural. Contudo, a filosofia sempre buscou clarificar o sentido desse termo e ampliar a referência do mesmo em sua relação com o ser humano a partir de avanços histórico-culturais da sociedade.

Desde então, o conceito de transcendental tem sido usado em vários sentidos. Para os medievais, conceitos transcendentais eram caracterizados por aqueles que vão além das distinções entre diferentes categorias; os modernos designaram o termo como algo suprasensível, aquilo que se encontra além do mundo espaço-temporal. No sentido ontológico, essas caracterizações queriam expressar que o transcendente refere-se a um tipo de ente, adquirindo também um sentido psicológico-antropológico no qual os seres humanos relacionam-se não somente com o mundo espaço-temporal, mas com o que transcende esse mundo. Atualmente, quando se diz que a metafísica acabou, quer-se afirmar que a crença apresenta em si a problemática de relacionar-se com uma coisa transcendente a qual não se pode justificar.

A transcendência é uma imanência, vive-se o fim da metafísica ou, caso se prefira, torna-se uma escolha entre muitas de compreensão individual do mistério da existência. Nesse ponto, Tugendhat irá avançar e ampliar a compreensão acerca da dinâmica do transcender mediante uma perspectiva analítica da linguagem predicativa humana. O ser humano é um animal que transcende.

Entretanto, para Tugendhat, não é uma transcendência para além da natureza, é uma transcendência compreendida mediante dimensões de profundidade relativas às crenças e desejos da vida colocada em questão como um todo. O fenômeno nucleador da investigação sobre mística, neste trabalho, é identificado naquilo que o autor chama de proposicionalidade da linguagem. Dele origina-se outro fenômeno complexo que capta o específico do humano: a transcendência na imanência. É a proposicionalidade da linguagem que faz com que o ser humano possa dizer *eu* e, em razão disso, esteja dotado de uma egocentricidade. Devido à capacidade de deliberar sobre seus desejos, bem como de desistir deles ou relaxar sobre os mesmos, o ser humano pode transcender a egocentricidade.

O questionamento, ou melhor, a dúvida de que temos alguma relação com algo transcendente, com uma região extramundana ou divina, tem surgido por meio da evolução que afirma nada termos de distinto dos outros animais. Essa postura é chamada de naturalismo, doutrina proposta por Nietzsche, e abordada em sua crítica ao transcendentalismo. Segundo o filósofo, não temos boas razões e sequer bons motivos para uma relação com o transcendente sobrenatural cuja referência primeira é denominada Deus. O querer humano para Nietzsche é entendido em relação a um sentido da vida. Por isso, o filósofo propôs uma reavaliação dos valores nos quais o ser humano deveria vislumbrar o sentido da própria vida. Desse modo, em lugar de obedecer valores dados, o ser humano ponderaria acerca de seus valores.

A transcendência, na perspectiva naturalista de Nietzsche, voltar-se-ia para o interior do humano em si. Não um ir além do natural, mas um ir além do ser do homem

(TUGENDHAT, 2002, p.77). Contudo, para Tugendhat, Nietzsche perdera o fio condutor da pergunta originária sobre o “ir além”. Ele acreditou ter respondido perguntas as quais deixou em aberto. Questões sobre o egoísmo e as atitudes morais do humano, e uma série de objeções acerca da palavra “poder” foram elencadas. A transcendência imanente resultou numa dinâmica de mero crescimento em direção a um ir além que nunca deixou de ser puramente subjetivo¹⁶. Desse modo, o autor ocupa-se de teorias nietzschianas, mas avança distanciando-se das mesmas. O problema da transcendência imanente, sobre o qual Tugendhat irá desenvolver suas argumentações, será tratado mediante uma antropologia filosófica que designa o que distingue o homem dos outros animais.

É fato que, para Tugendhat, como para outros filósofos que formaram a corrente chamada antropologia filosófica¹⁷, há acordo em afirmar que o ser humano já não pode estar relacionado a algo suprassensível sem buscar as devidas justificações de seus atos. A autorreflexão humana é contínuo tema central na filosofia. O inovador dessa questão reside na abordagem da relação do sujeito com o objeto. Uma das indicações, portanto, ainda não plenamente satisfatória, sobre a qual Tugendhat irá deter-se é a da objetivação. A objetivação posiciona o ser humano diante de questões do *como devo viver* e de *como devo fazer*. Há uma constante busca por equilíbrio (sujeito e objeto), necessidade de criar coisas que contrabalancem o peso, o desassossego gerado pela vida. Ocorre um aprofundamento da relação entre sujeito e objeto, e não mais uma relação unilateralmente subjetiva. Um transcender a aparência resultante do descontentamento da superfície das coisas numa dinâmica do penetrá-las em direção ao fundo.

A capacidade de objetivação – ou de estar objetificando as coisas e também a si próprio – é válida para Tugendhat, desde que somada ao fato de que tudo isso se dá

¹⁶ Sobre a crítica Tugendhatiana em relação ao transcendente nietzschiano cf. *Não somos de arame rígido*. Conferências apresentadas no Brasil em 2001. (organização: Valério Rohden). Canoas: Editora da ULBRA, 2002.

¹⁷ Tugendhat aproxima, em sua investigação, ideias de Max Scheler e Helmut Plessner aos quais considera representantes relevantes de uma antropologia filosófica. Para nosso autor, esses dois filósofos empreenderam um caminho mais produtivo na questão sobre o que diferencia a consciência humana da consciência de outros animais: a objetivação. O homem, segundo eles, objetiva o meio ambiente relacionando-se com as coisas como objetos e também objetiva-se a si próprio. Cf. TUGENDHAT, E. *Não somos de arame rígido*. Conferências apresentadas no Brasil em 2001. Canoas: Ed. da ULBRA, 2002, p.80.

mediante uma linguagem cujo aspecto relevante é a relação sujeito-predicado, ou seja, como afirma Tugendhat: *o homem tem que falar das coisas, tem que objetificá-las e, deste modo, chega a ser também objeto para si próprio. E como tudo o que diz e pensa pode pô-lo em questão, isso afeta a relação consigo mesmo* (TUGENDHAT, 2002, p.83). Assim, a fim de chegar a uma concepção mais satisfatória e entender melhor a transcendência imanente, nosso autor se utiliza de argumentos aristotélicos acerca da linguagem, aos quais irá considerar de maior relevância para o esclarecimento de sua abordagem. A linguagem terá, para Tugendhat, uma estrutura mais clara e fundamental do que a apresentada pela objetificação.

Emvez do conceito de objetificação, Aristóteles recorre à linguagem enquanto resposta à pergunta sobre o que distingue o humano do animal. A linguagem humana possui uma estrutura proposicional que possibilita ao homem dizer coisas que são independentes da situação da fala. Os animais também possuem uma forma de linguagem, contudo, a linguagem dos animais se dá mediante a reação com o ambiente em que se encontram.

O ser humano é capaz de representar as coisas na ausência delas, bem como pode falar do *bom* e do *justo*. Os homens são entes deliberativos, podem se entender mutuamente e podem formar agrupamentos políticos, ou seja, unirem-se uns com os outros por considerações sobre o que é *bom* para eles e, por conseguinte, adquirirem a capacidade de separarem-se e de dar razões sobre como se uniram. Uma hipótese do autor é de que, devido ao aspecto da linguagem, a espécie humana desenvolveu-se na evolução biológica. O perguntar por razões implicou num novo nível cognoscitivo que permitiu o desenvolvimento do pensamento instrumental em grande escala.

Junto com a linguagem proposicional aparecem necessariamente vários aspectos que representam diferentes lados da mesma coisa: pergunta, deliberação, razões, liberdade. Quando Aristóteles diz que para o entendimento humano a linguagem proposicional (Aristóteles usa *logos*) é essencial, isso significa que o homem é um animal que pode perguntar por razões, animal racional, ou seja, o ente deliberativo, livre (TUGENDHAT, 2002, p.83).

A transcendência imanente na investigação de Tugendhat começa, a partir daí, a adquirir um sentido mais claro. Trata-se de um novo dinamismo reflexivo, mediado pela pergunta do entendimento humano, da compreensão de si próprio, assim como do mundo, a partir do acesso à primeira pessoa. Dinâmica reflexiva que consiste da pergunta de cada um e, ao mesmo tempo, questionamento que fazemos uns aos outros. Para quem reflete na primeira pessoa, o problema já não é mais a metafísica ou a ideia de um transcendente supranatural, mas o pensamento que permanece dentro de uma tradição, do histórico, da busca por razões acerca do como bem viver calcada em autoridades do passado ou revelações sobrenaturais.

Transcendência imanente é um caminho natural no abrir-se para a realidade e para aprendizagem do bem resultante de nossas escolhas. Autorreflexão e deliberação consciente, objetiva mediante ativação de nossas capacidades dirigida pelo respeito àquilo e àqueles que encontramos. Entenderemos de modo relevante a realidade que nos cerca, não via um transcender sobrenatural, mas se pudermos justificar nossas preposições acerca desse mesmo mundo que nos circunda. Essa transcendência imanente poderá então ser denominada capacidade mística natural do humano.

4.3 O CAMINHO MÍSTICO TUGENDHATIANO

Interpretações sobre a experiência mística e concepções do sentido da mesma na vida humana até aqui enunciadas trazem em si uma relevância da qual o presente trabalho não irá discordar ou a qual irá considerar no rumo de sua análise. O caminho em que Tugendhat irá conduzir sua investigação sobre mística é outro: uma análise do fenômeno que acompanha a humanidade na trajetória de sua evolução a partir de uma visão naturalista e do avanço dessa mesma visão, esse caminho não será entendido apenas do presente capítulo e adiante, mas, na compreensão profunda do que foi dito no primeiro capítulo dessa dissertação, ou seja, da estrutura da proposicionalidade da linguagem.

Diferentemente das outras espécies, o ser humano tende ao transcendente, tem em si uma necessidade de inclinar-se diante de algo que o tranquilize, amenize suas angustias e o conduza à paz da alma. Contudo, o transcendente do caminho de Tugendhat se dá na realidade imanente de nossos dias.

Com isso, ele irá apresentar, em sua investigação sobre mística, uma dinâmica do prestar atenção ao mundo sem submergir meditativamente nele, ou recorrer a alguma religião; o fenômeno da mística mediante o exercício do dar-se conta da totalidade e do recolher-se diante desse fato, na certeza da obviedade da finitude que acompanha a vida humana. Uma mística que poderá ser compreendida mediante a proposicionalidade da linguagem do homem que o diferencia de todos os demais animais e o joga no espaço da deliberação, por conseguinte, numa situação de indecisão e desejo de paz de espírito.

É mediante a mística que aqueles que dizem *eu* podem compreender melhor a importância dos desejos, envolvendo com isso a transformação da compreensão de si mesmo e o acolhimento da obviedade do fim. O fato de que *eu* deva existir no mundo para pensar que poderia nunca ter feito parte dele não torna a possibilidade menos real. Frente a isso, livrar-se do apego volitivo, a saber, da avidez e preocupação, as quais assolam o ser humano em sua trajetória finita natural, é relevante. Para o filósofo, os seres humanos, ao contrário de outros animais, na imanência de seus dias, perseguem metas e finalidades.

Diante disso, enfrentam o problema do azar e da contingência. Problemas que, ao longo da história humana, foram responsáveis pelo surgimento de seres poderosos e sobrenaturais, deuses, derivando, em seguida, formas de conduta, ideias e atitudes especificamente religiosas, ou seja, na projeção de deuses ou de um Deus fundado em um motivo pragmático. Tugendhat explica:

Se perguntarmos agora de onde vem a fé em deuses, então, penso que é difícil situá-la fora do fator pragmático. Os homens precisam de deuses para influenciar o mundo em favor de seus próprios desejos. Se na história da religião que se faz hoje, em contraste com concepções mais antigas de como conduzir essa ciência, é destacado que não se pode provar empiricamente que houve um estágio religioso de maná, uma fase em que o *numinoso* ainda não era vivenciado na forma de deuses (...) a alternativa seria pressupor a fé em deuses como um *a priori nato*, ao invés de entendê-lo a partir de sua estrutura antropológica (TUGENDHAT, 2012, p.[124]).

O autor não refuta estudos que afirmam que a mística, assim como a religião, consiste em tomar distância de si mesmo, distanciamento do *eu quero* diante de algo superior. Contudo, ele salienta que, na mística de uma investigação cuja perspectiva é da naturalização do homem, isso se realiza sem personificação. Tugendhat faz uso do termo *religião* apenas para fazer a distinção de que nessa, ao contrário da mística de sua investigação, há concepções e atitudes em que está implícita uma crença ou fé em um ser sobrenatural. Ou seja, quando indivíduos se inclinam e fazem referências diante de X, significa que X é visto implicitamente como uma pessoa superior a eles. O que parece perder na mística da perspectiva natural de Tugendhat é a tensão entre o *eu* que se percebe ante algo e si mesmo.

Desse modo, a questão que deve ser considerada é em que grau os seres humanos são capazes de se relacionarem com algo superior sem recorrerem ao aspecto animista de personificação e, mais ainda, como pode ser avaliada, do ponto de vista das necessidades humanas, a despersonificação que se realiza na mística. A tradição Ocidental não fora capaz de dar conta satisfatoriamente do fenômeno místico imerso na realidade humana. Nela sempre esteve pressuposto o ser pessoal de Deus.

Tugendhat, numa perspectiva antropológico-linguística, aponta um caminho que irá se desenvolver a partir de etapas sucessivas do desenvolvimento do individual, a saber, da egocentricidade à descentralização do *eu* até a mística; um ir em direção a um fundo, profundidade para além das dimensões da razão, escala em uma dimensão de profundidade em relação consigo e com o mundo.

A mística para Tugendhat é atitude básica de uma pessoa intelectualmente honesta. Consiste na experiência que capacita o humano a enfrentar a realidade sem ilusões, decidir e argumentar sobre suas escolhas, ressignificar sua existência em meio a outras existências mediante o dar-se conta de sua desimportância e tornar-se colaborador junto dessas em um mundo cuja única certeza é de que suas vidas um dia irão cessar.

O empenho deste trabalho é o de se ocupar em responder às questões de início apresentadas, a fim de entendermos os fenômenos da religião e da mística que são, segundo o autor investigado, condutas nas quais o homem se distingue dos outros animais, assim como mediante a linguagem predicativa e que não podem ser consideradas como meros fenômenos acidentais de uma ou outra cultura. A mística descrita por Tugendhat é uma postura da religiosidade fora da religião que poderá ser auxílio e resposta diante das questões do problema da morte e das frustrações humanas.

Fazer daqueles que dizem *eu* seres sociais e capazes de altruísmo exigiu dos processos civilizatórios uma trajetória disciplinar de milênios. Segundo Lipovetsky (2005, p.123) sem os mecanismos disciplinares, quase sempre legítimos por uma ideia de transcendência, a saber, Deus quer, Deus exige, Deus assim estabeleceu, certamente não teríamos atingido o grau de elaboração civilizatória e de autocontrole que alcançamos. Todavia, construiu-se uma ideia de fim, uma teologia que justificou todas as violências e esperanças. Em nossos dias, esvaziou-se, entretanto, a noção de disciplina e sacrifício numa era do desinvestimento da ideia de fim. Percebe-se que o ideal de sacrifício é débil e a crença num porvir radioso cuja referência se baseia em uma força absoluta está se exaurindo.

É a aurora da ressignificação das escolhas. Tempo do delibar consciente e comprometido com o *como* da vida. A ética adquire novas formas e o pensar no outro acontece sob a forma de colaboração e exigências mútuas. A questão mística sofre um deslocamento, inserida em um mundo globalizado onde convivem o pré-moderno, o medieval, o antigo, o pós-moderno e o hipermoderno. E pode-se afirmar que, mesmo no Ocidente, tido como cada vez mais profano, a mística encontra novas e candentes formas de expressão. O anseio é pelo *bom*, pelo bem-estar, não o Bem Supremo, mas aquele que poderá ser partilhado com os demais em uma forma de viver possível. E mesmo que via um caminho oposto da crença em uma inspiração religiosa, uma autêntica e eficaz vida ética, de princípios e busca pelo *bom* poderá ser um ideal plenamente atingível.

No intento de buscar uma resposta mais satisfatória para a questão sobre o aspecto que está na base da necessidade de religião e que tem conduzido os seres humanos a uma mística, Tugendhat realiza uma análise sobre a estrutura predicativa da linguagem enquanto base e elemento fundamental para a caracterização do específico humano. Dada a estrutura predicativa da linguagem humana, podemos tomar distância dos objetos e situações em que devemos agir e até de nós mesmos – nossas intenções; espaço aberto para a deliberação enquanto orientação para uma escala de valores morais. Orientação essa não mais pautada pelo prazer ou inclinações, mas pela possibilidade de uma mística imanente, compreendida, especialmente, a partir de seu confronto com a obviedade da finitude humana.

A mística, enquanto fenômeno antropológico, é uma atitude humana que não remete a algo histórico ou sobrenatural, é uma atitude de se recolher a si, na qual a pessoa se torna consciente da totalidade do mundo e assim chega à consciência de sua própria insignificância. Adotar essa atitude é uma possibilidade para a qual se têm boas razões não sendo uma necessidade. Uma mística mais aberta a mudanças realistas do que a concepções dogmáticas, mais atenta à responsabilização pessoal e menos ao indiciamento compulsório de interesses pessoais que não sejam coibidos e sequer refreados, mas que procuram e optam por um meio termo aceitável. Ela poderá ser base no auxílio ao indivíduo de compreender a morte e as demais dificuldades da vida egocêntrica que a consciência do tempo traz consigo.

A mística considerada nesta investigação é aquela caracterizada como algo acessível a todos independente da necessidade de exercícios especiais ou de possuir uma constituição singular. Possibilidade desde a perspectiva da primeira pessoa. Considerada por Tugendhat como uma tentativa, em termos gerais, de se libertar das fixações volitivas do humano, ela será mais bem entendida a partir dos conceitos encontrados desde a expressão grega do Ocidente até definições presentes na Índia e Ásia Oriental.

Ainda que a palavra “mística” tenha suas raízes em uma expressão grega e ainda que seja usada sobretudo no ocidente, trata-se de uma disposição que, historicamente falando, está mais em casa na Índia e na Ásia Oriental e que não tem, ali, um sentido sobretudo referido a Deus. Na definição ordinária de mística, o que está no centro é 1) ou uma idéia de uma experiência imediata de

Deus ou de uma realidade última ou 2) a idéia de uma visão, ou de uma imersão meditativa, ou de um unificar-se com essa realidade. A primeira dessas duas maneiras de ver (o estar em contato imediato com algo transcendente) está mais orientado ao modo ocidental e mais místico-religioso. A segunda (a imersão meditativa) corresponde mais à forma indiana e oriental da mística. A primeira deve ficar em segundo plano quando, como é o meu caso, não mais se vê a religião, no sentido estrito, como uma possibilidade desde a perspectiva da primeira pessoa (TUGENDHAT, 2012, p.[116]).

Todas as místicas anseiam por uma meditação cujo resultado esperado é a paz de espírito diante das contingências da vida. Tugendhat irá transitar por alguns modos de, em respectivas culturas, a mística ser experienciada. O filósofo não irá se deter naquelas que, baseadas na perspectiva da terceira pessoa, necessitam de uma referência singular, absoluta, cuja única reação do místico será de se retrair. O intento é revelar a possibilidade de uma mística intramundana daqueles que dizem *eu* serem capazes de deliberarem e de se autorrelativizarem em relação ao mundo e aos outros.

5 O FENÔMENO ANTROPOLÓGICO DA MÍSTICA

Trabalhar com mística parece nos levar ao sentimento de que estamos a todo o momento, mergulhados no jogo dialético entre a razão e a intuição, o literal e o metafórico, e um discurso científico sobre o tema não pode desconsiderar esse pressuposto. A mística é considerada fonte inesgotável das mais altas inspirações éticas e religiosas que uma civilização pode alcançar. Um dos temas centrais do pensamento místico e de sua forma de explicar a realidade sempre foi o apelo ao mistério e ao sobrenatural, ou seja, ao sagrado devidamente ritualizado.

Tudo que acontecia aos humanos, as causas dos fenômenos naturais, era tido como governado por uma realidade exterior ao seu mundo. Realidade superior, divina a qual somente mediante sacerdotes, ritos religiosos, oráculos se era capaz de interpretar, ainda que parcialmente. O destino que governava a natureza, o ser humano e a sociedade eram os deuses e os espíritos, cabendo ao ser humano descobrir formas de tentar alcançar seus favores.

Tugendhat tem sido muito considerado devido a suas contribuições para a filosofia hodierna. Filósofos são melhores em fazer perguntas do que em respondê-las, e mesmo que essa afirmação pareça fútil, não é possível negar que boas questões abrem caminhos e novas perspectivas quando seriamente refletidas. Em sua obra *Egocentricidade e Mística* (2012) a pergunta que me instigou no avanço da leitura e tornou-se motivação primeira para o presente trabalho é sobre a tensão existente entre a egocentricidade e a mística presentes na vida daqueles que afirmam *eu*, ou seja, das razões que levam o ser humano à necessidade de religião e de mística.

Essa questão resultou em outras mais, sentidas na expressão da vida cotidiana de nosso tempo, repleta de contestações no que se refere ao fenômeno religioso, crenças e temáticas afins. Afinal, desde as culturas mais antigas, os ritos religiosos, além de favorecerem a coesão social, serviam de condição para o recolhimento pessoal de cada um. De fato, o problema comum à religião e à mística é o problema da contingência,

decorrente da vontade humana de relacionar-se com o futuro, fins, desejos, cuja realização não depende da própria pessoa.

Desse modo, é preciso que nos perguntemos em que consiste o sentido da mística e de como esta pode ser compreendida hoje, sem sofrer um esvaziamento semântico de seu termo, antes tão valorado? É fato que houve um tempo em que tais questões eram raras, visto que fomos educados para ver, ouvir e sentir as coisas do mundo mediante uma explicação religiosa.

Nesse sentido, o universo físico parecia se estruturar em torno do drama da alma humana e cabia à religião o esforço de explicar o sentido da vida e de conduzir as tendências do ser humano a transcender seu egoísmo. Uma pessoa sem religião era uma anomalia, os problemas individuais e sociais eram tecidos em teias religiosas e a natureza, algo a ser conquistado, transformado – um universo paralelo à vida humana que, destinada a desígnios maiores, fora criada para transcender, e isso somente seria possível via uma mística que a religião mediaría a partir de uma relação com sobrenatural. A experiência mística era caracterizada pela certeza da anulação da distância entre sujeito e objeto mediante a manifestação e relação com um Outro Absoluto¹⁸, numa espécie de assombro e fascínio que resultava numa transformação radical da existência.

Não há dúvidas de que a originalidade da experiência mística, ao longo dos anos na trajetória dos que sobre ela escreveram e escrevem, gera um problema no que diz respeito a uma concepção antropológica adequada capaz de interpretá-la corretamente (LIMA VAZ, 2000, p.17). Desse modo, fontes precisas do desenvolvimento das questões sobre mística, da natureza do conteúdo e da significância do termo poderão ser encontradas no testemunho daqueles e daquelas que, ao longo da história da humanidade, foram considerados místicos. Todos os eruditos estão de acordo em que não há um conceito único que a compreenderia (à mística) em todas as correntes. Textos tidos como relevantes na tradição do Ocidente interpretam que a elucidação antropológica da experiência mística implica duas teses fundamentais; a) do nível ontológico do espírito e b) da dialética do espírito no mundo.

¹⁸ Considerando a abordagem de Rudolf Otto (1917) sobre o *Absoluto* em que esse designa a experiência do ser humano diante do Mistério *numinoso*. Experiências provocadas pela revelação de um aspecto do poder divino, radical e totalmente diferente, levam o ser humano a ter o sentimento de profunda nulidade, o sentimento de não ser mais do que uma criatura. O fator relevante sobre o qual Tugendhat irá se deter é o da experiência numinosa enquanto mergulho na totalidade (aspecto abordado mais adiante).

a) O espírito como nível ontológico mais elevado entre os níveis estruturais do humano; b) a dialética interior-exterior e inferior-superior como constitutiva do espírito no mundo, e que se articula segundo a figura de um quiasmo, ou seja, em que o interior é permutável com o superior e o exterior é permutável com o inferior. Vale dizer: o mais íntimo de nós mesmos é o nível ontológico mais elevado do nosso espírito, e é no fundo dessa imanência(interior íntimo) que o Absoluto se manifesta como absoluta transcendência (superior summo). Aí pode ter lugar a experiência mística. Ela é, em suma, a atividade mais alta da inteligência espiritual, que é por sua vez, a atividade mais elevada do espírito (LIMA VAZ, 2000, p.19).

Estimamos que não há, num nível radical, diferença entre mística e transcendência. A compreensão comum que nos foi inscrita pôs a mística em uma dimensão profundamente dualista que almeja ser superada. No sentido tradicional e teológico, a mística é uma espécie de conhecimento esotérico de união com Deus e com o Ser, Realidade Última, Fundamento do Ser. Justamente, por conta dos diferentes modos de conceber a mística no mundo, exige-se uma clareza em melhor compreendê-la. A experiência mística toca a totalidade do ser humano em suas várias dimensões. Ela também pode acontecer num ambiente não necessariamente religioso. A experiência mística é também aquela que pode se desencadear a partir de um dado ontológico ou de um encontro com a mais alta dimensão da realidade e, dependendo dos casos, pode se apresentar como experiência não racional.

A teoria da experiência mística, seja a que está implícita no próprio testemunho dos místicos, seja a que é explicada na reflexão filosófica e teológica, é construída, portanto, sobre um fundamento antropológico, no qual a concepção do ser humano está aberta ao acolhimento de um dupla dimensão de transcendência: a) de um lado, a transcendência da inteligência espiritual, seja sobre o entendimento discursivo e o livre-arbítrio, seja sobre as atividades do próprio psiquismo; b) de outro, a transcendência ontológica do Absoluto sobre o sujeito finito que a ele se une na experiência mística [...] A teoria mística apóia-se num substrato antropológico, que a natureza do espírito enquanto este é capaz de elevar-se por suas próprias forças, mística natural, ou pela graça divina, mística sobrenatural à experiência fruitiva do Absoluto em si mesmo ou em alguma de suas manifestações (LIMA VAZ, 2000, p.22).

Foi Willian James (1945) quem delineou quatro características principais que tornam a mística uma experiência humana: a inefabilidade, a qualidade noética, a

transitoriedade e a passividade¹⁹. Nesse sentido, mística é um fenômeno que não pode ser considerado como meramente espiritual, mas existencial de auxílio ao ser humano no integrar dentro de si os limites e as potencialidades que possui, conduzindo-o na dinâmica de suas escolhas e na compreensão resultante das mesmas. Comparada a um sentimento, emoção religiosa, a mística, segundo James, é denominada a consciência de uma união superior, algo de cunho pessoal, mas que possui uma característica avaliável que a torna exprimível mediante palavras; o místico é base da religião pessoal.

Os estados místicos caracterizados por uma visão tradicional, quando bem desenvolvidos, geralmente têm autoridades absolutas sobre os indivíduos que os experimentam. Deles não emana autoridade alguma que obrigue os que estão de fora a aceitarem suas revelações sem nenhuma crítica, pois eles quebram a autoridade da consciência não mística ou racionalista que se baseia apenas no intelecto e nos sentidos. Mostram que não passa de um estado de consciência e abrem a possibilidade de outras ordens de verdade. A consciência mística proporciona um reencontro interior entre as formas interiores de consciência. Atônica desses estados místicos seriam a paz interior e a união com algo maior, na diluição do ser imerso neste.

Para Dennett (2006, p.236) as pessoas, tenham ou não recebido qualquer educação religiosa explícita, foram expostas à ideia de que algum tipo de figura genitora sobrenatural toma conta e cuida delas. Daí pode-se deduzir que o sentido de justiça e propriedade das pessoas as convence de que, se tal figura existe, não acreditar nela seria ingratitude. Há uma junção de séculos entre espírito e bondade, afinal as pessoas realmente almejam ser boas, e, no passado, a única rota para tal intento envolvia um compromisso com o sobrenatural.

A crença em ações invisíveis ou espirituais parece quase sempre universal, não é difícil compreender como surgiu. Assim que as faculdades importantes da

¹⁹ A *inefabilidade* é a dificuldade que os seres humanos experimentam para traduzir em palavras, quando revelam ao outro aquilo que sentiram qualitativamente na experiência. Somente quem viveu a experiência sabe daquilo que realmente sentiu; características da *qualidade noética* asselham-se à inefabilidade. A *transitoriedade* trata da duração temporal da consciência mística que não pode ser mantida indefinitivamente; pode ser questão de horas ou de segundos. Quanto à *passividade*, trata-se da sensação de anulamento da própria vontade, de ser tomado por uma força diante da qual o sujeito nada faz além de se colocar em posição de acolhida desta realidade transcendente. Cf. JAMES, William. *Le varie forme della coscienza religiosa*. Milano, 1945. p.330-331.

imaginação, espanto e curiosidade, junto com algum poder de raciocínio, ficaram parcialmente desenvolvidas, o homem teria naturalmente ansiado por entender o que estava acontecendo ao seu redor, e especulou vagamente sobre sua própria existência (DENNETT, 2006, p.137).

Para muitos, a mística, do ponto de vista do sujeito, tem seu lugar num plano transracional²⁰. Aqui é onde cessa o discurso da razão, onde inteligência e amor convergem numa experiência infável do Absoluto que arrasta consigo toda a energia pulsional da alma. Ou seja, uma dimensão transcendental, originalmente compreendida como uma forma superior de experiência de natureza religiosa ou religiosa filosófica que se desenrola normalmente num plano metafísico, não aquém, mas além da razão e que mobiliza as mais poderosas energias psíquicas do indivíduo; experiência singular que aponta para uma realidade transcendente e eleva o ser humano às mais altas formas de conhecimento, dinâmica da razão transcendendo a si mesma e voltada toda para intenção do Absoluto.

O termo mística sempre foi usado de uma forma muito vasta e, às vezes, não menos ambígua. O comportamento humano sempre foi permeado pela possibilidade instrutiva dessa dimensão. Para Lima Vaz (2000), o termo mística sofre em nossos dias de um esvaziamento semântico considerável. Decaído de sua nobre significação original, acabou por designar uma espécie de fanatismo, com forte conteúdo passional e larga dose de irracionalidade. Assim, encontraremos expressões do tipo “mística do partido político”, “mística do clube esportivo” e outras semelhantes.

Todavia, a intenção do presente texto não é de abordar o modo como o termo mística foi mal interpretado e utilizado no decurso da história humana, mas de deter-se no que diz respeito ao sujeito e objeto da mesma. Veremos que, ao contrário de uma

²⁰ Vale salientar da positiva atual contribuição do autor Lima Vaz, esse sugere que tanto a investigação histórica como a reflexão filosófico-teológica na tradição mística do Ocidente identificaram três formas de experiência mística: (1) Mística Especulativa; (2) Mística Mistérica; (3) Mística Profética. Para Vaz, as duas primeiras são ligadas aos misticismos grego e *crístão* enquanto a segunda é própria da tradição *crístã* por ser eminentemente uma mística cristológica. Cf. LIMA VAZ, Henrique C. de. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000. Entretanto, Tugendhat busca desvincular-se de conceitos da mística que se apoiam em seu modo de manifestação de alguma personificação. A proposta dessa investigação segue caminho oposto de uma mística religiosa como veremos adiante.

experiência transracional de união com algo superior, voltada para algo transcendente, absoluto, ela irá, segundo a investigação de Tugendhat, mover-se na esfera imanente da natureza humana e da deliberação. A mística é um potencial natural daqueles que afirmam *eu*, que se percebem insignificantes diante de outros *euse* que, confrontados com a contingência e o caráter limitado do todo da vida humana, almejam a paz diante de suas escolhas. Isso se caracteriza como a possibilidade de se relacionar consigo mesmo e com o tempo, atitude reflexiva que possibilita aos que dizem *eu* uma relação não apenas com metas e contrametas, senão com o universo e com o próprio ser dos outros entes.

5.1 DAS POSSIBILIDADES DE RECOLHIMENTO

Já foi dito que, na compreensão da terminologia habitual, “religião” e “mística” sempre foram entendidas como formas entrelaçadas de recolhimento, relativas ao *como* da vida. Desse modo, devido à capacidade de independência ante as situações, uma tensão se estabelece na vontade humana, tensão diante da multiplicidade de seus interesses, desejos e da necessidade de unidade e recolhimento. Os seres humanos querem ser importantes. Entretanto, uma vez diante do assombro da percepção de uma totalidade do mundo, eles adquirem consciência do quanto são pequenos, concretos e específicos.

Os que dizem *eu* percebem-se no mundo como um centro entre uma infinidade de outros centros. Para Nagel (2004, p.99), é desalentador descobrir que a história do universo segue seu curso mesmo que *eu* nunca tivesse nascido, existido. Um mundo sem *eu* em nenhum momento parecerá um mundo ao qual faltará uma peça crucial, ou seja, a minha existência é totalmente supérflua. O dar-se conta da própria insignificância, da desimportância do *eu* somente poderá ocorrer mediante a dinâmica do tomar distância de si mesmo e, diante das próprias escolhas, buscar uma mudança na maneira de como se relacionar consigo e com os outros.

Religião e mística, desde as culturas antigas, sempre favoreceram o recolhimento de cada um, bem como a coesão social. Essas formas de recolhimento eram relativas ao *como* da vida e ao confronto que se estabelecia entre a vontade humana e as situações de

multiplicidade e dispersão de interesses. A mística capacita o ser humano à situação de retroceder diante das coisas, antes consideradas importantes. Ele então se dá conta da possibilidade de uma nova relação com o mundo e com as razões, escolhas do *como* da vida.

Há diferentes modos de assombro e todos esses modos podem cativar. No assombro, o objeto ou os objetos percebidos o são de tal modo que transcendem o compreender ou a capacidade de explicá-lo (TUGENDHAT, 2012, p.[157]). O assombro experienciado anteriormente diante de algo absoluto e sobrenatural é experienciado, a partir da perspectiva mística da investigação de Tugendhat, naquilo que Aristóteles antes designou como *energeia*²¹, ou seja, dos modos de conduta diferenciada do contemplar e do olhar.

Realizando uma incursão histórica ulterior, o assombro fora designado por Platão e Aristóteles como ponto de partida do filosofar²². A partir daí encontramos duas concepções opostas sobre a finalidade do admirar-se. Em Aristóteles, admirar-se é somente um ensejo por perguntar por razões, relevante ao cientista. Em Platão, o assombro supremo é alcançado mediante a ascensão às ideias. Tugendhat, ao contrário de Matuschek, acredita na proximidade das concepções de Platão e Aristóteles em relação ao assombro; o foco em ambos é o prestar atenção.

A função do assombro é de chamar atenção para objetos que merecem ser considerados meramente a partir de razões cognitivas. Um exemplo utilizado pelo autor é o de quando alguém se detém ante uma obra de arte e a deixa agir sobre ele, a vê como algo em que pode aprofundar-se e se sente fascinado e até abalado por ela. Nas palavras de Murdoch, na dinâmica do prestar atenção, cessamos de ser para dar atenção à existência de alguma outra coisa, um objeto natural, uma pessoa. A direção dessa atenção

²¹ O autor parte do estudo presente na obra aristotélica *Metaph.IX, 6* – da diferenciação verbal de um admirar-se sobre que p e, no outro, de um assombrar-se sobre A. Um prestar atenção que se expressa no admirar-se que p, é, em contrapartida, uma ocorrência que pode fazer sair de si (ao perguntar por razões). Cf. TUGENDHAT, E. *Egocentricidade e Mística*. 2012, p.157.

²² Tugendhat faz alusão à monografia: *sobre o assombro* de Stefan Matuschek. Cf. *Egocentricidade e Mística*, p.131.

é para o fundo, longe do eu, uma ideia de transcendência realista quase conectada com as ideias de perfeição e certeza encontradas na arte (MURDOCH, 1970, p.59). Cabe ao ser humano desenvolver uma viva atenção para a realidade. A realidade possibilita o mergulhar no profundo da superfície das coisas e das pessoas.

Diante do assombro, falamos de um objeto de atenção que nos move a um inevitável senso de unidade. Na abordagem sobre mística, a partir de uma perspectiva analítica da proposicionalidade da linguagem, pode-se perceber que há uma equivocada transcendência. Ela gera exclusão e uma falsa unidade, traz consigo uma vulnerabilidade à alienação e o desejo de escapar do contingente real que assola a vida humana. É pertinente a hipótese do assombro mediante um prestar atenção que possibilite àqueles que dizem *eu* um abstrair-se de si mesmo, dar um passo atrás e refletir sobre como melhor viver.

O assombro resulta da percepção de que a vida daqueles que dizem *eu* é objetivamente insignificante. Nossa egocentricidade é compreendida e redirecionada a atitudes de respeito não egocêntricas pelo particular. Ou, como escreve Nagel (2004, p.371), reconhecimento de que não somos mais importantes do que somos e que o fato de algo ter importância para nós, ou de ser bom ou mau se fizéssemos ou sofréssemos algo é um fato de alcance puramente local, fato esse que tomo consciência diante da totalidade de que sou parte.

É mediante a consciência da totalidade que aquele que diz *eu* se sente pequeno, impotente e se percebe junto aos demais, ante uma grandeza não relativa, mas incomparável. A mística já descrita é definida então como um estado de consciência em que o sujeito se sente unido com a totalidade das coisas ou com o ser ou com Deus. O sujeito desprende-se de seu *eu*, ou seja, desprende-se do *eu quero*, liberta-se dos objetos de seu desejo; traço prático e fio condutor para o alcance da paz de espírito, anseio especificamente humano. O conceito de paz de espírito é, para Tugendhat, algo recorrente em todas as vertentes religiosas que se chamam místicas.

Trata-se duma felicidade que não se experimenta pelo cumprimento de um desejo positivo, que sempre seria passageiro e estaria sujeito a mudança de sorte, e sim duma felicidade que se experimenta na abstenção dos desejos ou em sua relativização. Por isso, consiste em serenidade para as emoções e para toda a

mudança, é isso que se chama paz de alma é o único estado emocional que não está sujeito a mudanças e sobre o qual a sorte não pode influir (TUGENDHAT, 2002, p.105).

O abandono da reflexão egocêntrica resulta nessa paz de espírito almejada. Isso se dá mediante o aspecto deliberativo e o passo reflexivo que capacita o humano a desfazer-se do emaranhamento consigo próprio. Ao distanciar-se, o *eu* se reduz no que diz respeito a suas coisas consideradas importantes, ele se percebe em um mundo de centros e se une a esse fazendo valer seu *locus* de responsabilidade.

Entretanto, o emaranhamento em que o ser humano se encontra somente poderá ser mais bem compreendido e superado mediante a dinâmica do recolher-se. Tugendhat enfatiza que, nas duas formas de recolhimento existentes, ou melhor, nos dois pontos de referência ante os quais é possível se recolher, a saber, a religião e a mística, é preciso identificar aspectos fundamentais que os diferem, sobre os quais o autor irá se deter em sua abordagem de uma mística naturalizada. Nosso autor parte de dois exemplos,

Tome-se um judeu ortodoxo, que em tudo o que faz louva a Deus com o correspondente adágio, e tome-se um zenbudista japonês que realiza cada coisa de tal modo que a veja como transparente ante o “vazio”. Em ambos os casos, a pessoa está evidentemente recolhida e isso não ao lado, mas na multiplicidade das atividades. O judeu recolhe religiosamente a sua vida, tudo o que ele faz, faz ante a Deus; o místico japonês a recolhe ante ao universo compreendido como vazio. Pode-se, a partir desses dois pontos de referência, dizer que aquilo ante o quê ambos, cada um a seu modo, “transcendem”, “não é desse mundo”. Deus é, ante a tudo desse mundo, transcendente; em um outro sentido, o universo transcende a tudo o que está nele. A palavra “religião” é muitas vezes usada de modo tão amplo que abrange a ambas as possibilidades (TUGENDHAT, 2012, p.[112]).

Tugendhat apresenta o exemplo com a finalidade de questionar se somente é possível ao ser humano recolher-se ante algo que não é deste mundo, algo transcendente, sobrenatural. Segundo o autor, há outras duas possibilidades, a de se recolher ante alguma coisa deste mundo, uma pessoa, uma comunidade, coisas com as quais se é ativo, e a de algo que se entenda ante a si mesmo. No exemplo, parece claro que tanto o judeu quanto o zenbudista se encontram dependentes de algo que é transcendente, e, mais ainda, que, fora do âmbito da religião em sentido estrito, não há possibilidade de uma existência recolhida.

É fato que o exemplo do zenbudista permanece em primeira pessoa enquanto o judeu não, que vê o religioso em sentido estrito e se recolhe ante algo, um referencial de possível perda.

Antes de adentrarmos a uma mística, que é possível mediante um recolher-se ante algo que não se pode perder, é importante salientar que a experiência antropológica do *numinoso* na religião e na mística se assemelham. O ser é lançado em um universo ou em instâncias desse, dos quais pode dar-se conta ou não, que colaboraram na pulsante busca pela paz de espírito do ser humano. De acordo com a religião, o objetivo místico é tornar-se um ser recolhido no mundo, ele se vê numa perspectiva de mundo em que há uma possibilidade de encontro com um Outro que o plenificará, o anseio místico se dá mediante o desejo de tornar-se um com o Uno.

5.2 AS DIMENSÕES DE PROFUNDIDADE DA MÍSTICA

Os seres humanos encontram-se em direções de aprofundamento. O problema da escolha humana é discutido por Tugendhat mediante o conceito de dimensões de profundidade, ou seja, retomemos a transcendência imanente. O ser humano se encontra em um campo de opções, escolhas e tomadas de posição pelo sim ou pelo não. Trata-se de um espaço com possibilidades de aprofundamento, ou seja, dimensões de profundidade, expressão que Tugendhat retoma das investigações de Murdoch²³. Somente os animais humanos podem avançar além do espaço de suas crenças e vontade e podem aprofundar suas crenças e justificar seus desejos.

Aqueles que dizem *eu* não apenas se posicionam diante de seus desejos, crenças e intenções, mas também em relação aos outros. É no aprofundamento da relação consigo mesmo e no confronto consigo que uma orientação para o *bom* emerge. Desse modo, o estar em dimensões de profundidade possibilita respostas ao problema prático sobre a vida

²³ Murdoch representa uma extensão do conceito de dimensões de profundidade para além das dimensões da razão, mas que ainda é uma escala em uma dimensão de profundidade; significa uma subordinação do conceito de razões ao conceito de melhor, e a busca do melhor subordina a pergunta por razões. Nessesentido, o conceito de deliberação é mais amplo do que o conceito de deliberação sobre razões. Cf. Cap.5 do presente trabalho.

enquanto um todo. Para Murdoch as dimensões de profundidade que são dimensões do transcendente imanente não são dimensões de razões. Ao contrário dos demais animais, o humano pode aprofundar-se em crenças e desejos justificados, ou em dimensões que não são definidas por justificação ou razões.

Porque não somos de arame rígido, encontramos-nos permanentemente em dois âmbitos de possível insegurança. Primeiro, a maneira como conheço o mundo é correta? As coisas são realmente assim? E, segundo, o que eu quero é certo? Ou, em outros termos, como eu deveria ver as coisas? E o que devo fazer (querer)? (TUGENDHAT, 2001, p.144).

As dimensões de profundidade captam o específico do humano, dada a capacidade de deliberar sobre os desejos, relaxar ou desistir deles. Aegocentricidade humana pode ser transcendida. O ser humano é um animal que pergunta por razões, gerando assim uma flexibilidade em relação a si e em relação ao mundo dentro de um espaço de opções, escolhas e tomadas de posição, espaço de possibilidades de aprofundamento. Diante da pergunta pelo correto e pelas razões, sempre é possível alguma orientação, que é dada quando ganhamos alguma justificativa para apoiar a resposta de nossas perguntas teóricas e práticas.

Contudo, aqueles que dizem *eu* tomam distância e perguntam numa abertura que não se fecha completamente com nenhuma resposta. Segundo Britto (2007, p. 201) o hiato que separa o homem de uma decisão é suscetível a gradações: do mais aberto, em que nenhuma deliberação ocorre, ao mais estreito, no qual, mesmo em meio a alguma incerteza, delibera-se.

A expressão dimensões de profundidade é formulada no sentido de que a cada passo dado pelo ser humano na série da justificação é suscetível um renovado questionamento por razões. Sempre nos é possível abandonar antigas justificações e reconhecer novas razões. Essa atitude reflexiva é considerada um deslocamento para um fundo. Devemos distinguir os tipos de dimensões de profundidade²⁴. Aposicionalidade

²⁴ Tugendhat formulou a expressão “dimensões de profundidade” que remonta seu livro sobre o conceito de verdade em Husserl e Heidegger. Cf. DALL’AGNOL, D. *Verdade e Respeito*. A filosofia de Ernst Tugendhat. Florianópolis: UFSC, 2007.

da linguagem apropriada ao ser humano do reconhecimento de dimensões de profundidade de razões ou de justificação. Na dimensão de profundidade relacionada com a justificação teórica não é preciso um compromisso com o realismo.

No plano da justificação é evidente não apenas a diferença pela justificação de sentenças assertóricas e das diferentes classes de sentenças práticas. O procedimento de justificação é diferenciado. Além disso, o plano da deliberação prática, os diferentes sentidos da palavra prática, os diferentes sentidos da palavra dever, por exemplo, 1) o dever na moral, no direito e nas convenções sociais, 2) o dever técnico no sentido de uma arte, 3) o dever prudencial, 4) o dever instrumental, e 5) as regras de jogos. Portanto, temos uma diversidade de dimensões de profundidade (REIS, 2007, p.108).

A pergunta por razões mediante dimensões de profundidade é substituída pela pergunta por razões à busca do melhor. Podemos avançar dando sempre melhores razões. O termo *dimensões de profundidade* refere-se, segundo Tugendhat, às mesmas coisas como quando as ações daqueles que dizem *eu* são deliberadas e justificadas. Um plano no qual o mundo aparece como uma imagem e, quando nos perguntamos pela verdade, por justificação. É o ponto mais alto da deliberação onde a decisão entra nesse processo. Não há um critério objetivo último, quando perguntamos sobre como deveríamos viver, a pergunta real é qual o melhor critério para mim? E essa questão ou decisão se encontra dentro do âmbito da deliberação, conseqüentemente, dentro de uma dimensão de profundidade de razões e de critérios.

A linguagem proposicional torna possível o perguntar por razões e insere o ser humano em planos de possível aprofundamento. Nesse espaço, aqueles que dizem *eu* estão situados numa tensão entre o modo como as coisas aparecem e o modo como são justificadas. Trata-se de uma dimensão de prolongamento e continuidade possível. Essa dimensão tem o sentido de profundidade porque cada passo dado no âmbito da justificação é suscetível de um renovado questionamento por razões. A vantagem de uma linguagem proposicional é de uma flexibilidade inaudita na evolução de claro sentido adaptativo, ou seja, o poder falar sobre si, com uma independência de situação e de modo que nos impele a uma tomada de posição. Para cada questão é possível continuar o aprofundamento em dimensões deliberativas.

Diante da pergunta prática sobre como cada um deve viver a própria vida, Tugendhat considera que as dimensões de profundidade poderão ser de grande auxílio no que diz respeito à tentativa de responder a essa questão. Os valores, ao contrário do que muitos pensam e afirmam, não desaparecem, transformam-se; sacrifica-se a ideia de uma mística absolutamente desinteressada por uma capaz de conciliar interesse individual e coletivo. A reação surgida com o avanço da “morte de Deus” gerou uma nova necessidade de compreender e acolher o religioso, o místico. Enquanto apocalípticos denunciam o vazio absoluto, percebe-se uma nova ressignificação do absoluto. Busca-se uma nova lógica. No fundo, não se postula uma sociedade sem religião, mas de religiões e místicas responsáveis.

O horizonte é um destino a ser trilhado sem dogmas nem fundamentos, mas mediante responsabilidade pessoal e simetria relacional resultantes do fato de o homem ser um ente deliberativo linguístico. Ao presenciarmos o ser próprio e independente de algo, experienciamos a profundidade da realidade. Realidade adquire um sentido comparativo com o conceito de atenção acima mencionado.

A transcendência apresentada por Tugendhat é também uma transcendência entendida como dimensões de profundidade relativas às nossas crenças, vontade e a vida como um todo. Ela é identificada por uma reflexão antropológica que parte da estrutura da proposicionalidade da linguagem, possibilidade de resposta a problema prático da questão da vida como um todo. O estar situado em dimensões deliberativas de profundidade significa estar orientado para o bom/melhor para além das dimensões da razão, um componente instrumental com vantagens adaptativas possibilitado pelo aprofundamento das justificações.

O que temos é uma direção com vários planos que podem ser novamente postos em questão ou falseados. Há portanto, o avanço na dimensão de profundidade, mas “verdade” ganha um sentido regulativo para uma direção de aprofundamento, sem compromisso com algum realismo (W,p.146). Este componente regulativo do conceito de verdade permite uma formulação muito expressiva, e que poderia ser generalizada com cuidado para as dimensões práticas de profundidade, e mesmo para as que não são de razão ou justificação (DALL’AGNOL, 2007, p.109).

Nesse sentido, aqueles que dizem *eu* se encontram em dimensões de profundidade, especialmente porque se encontram em âmbitos de insegurança nos contextos teóricos e práticos de seu viver, situação essa possível de ser amenizada mediante a deliberação que aprofunda em dimensões de justificação as escolhas do agir humano. O problema a ser respondido pelo fato de nos encontrarmos em dimensões de profundidade não é apenas teórico, mas prático sobre como cada um pode, da melhor forma possível, viver a própria vida.

5.3 EXEMPLOS DE UMA MÍSTICA INTRAMUNDANA

A mística é um estado de consciência de unidade com todos os seres, com a totalidade, tudo é um, nesse sentido, o relacionar-se a uma unidade fundamental é comum a todos os sistemas místicos. Entretanto, para elucidar a mística da investigação de Tugendhat é preciso entender a mesma como um recuo da nossa própria egocentricidade. A partir da dualidade existente nos seres humanos, da tensão entre o egocentrismo e o coletivo, a mística é uma alternativa prática para o problema do coletivo e conseqüentemente para o individual. Segundo definições usuais, mística envolve primeiro uma experiência imediata de Deus ou de uma realidade última, ou a ideia de uma visão e imersão meditativa nessa realidade. Para elucidar a mística da investigação de Tugendhat o autor busca trabalhar com fenômenos histórico-culturais reais da religião e da mística. A resposta deles ocorre de modo culturalmente variado, ainda que em formas que podem ter um significado geral.

Para uma mística baseada na perspectiva da primeira pessoa, ou seja, de um relacionar-se consigo mesmo e do retroceder diante de si, numa tensão gerada pela nossa egocentricidade e a necessidade de paz de espírito que a vida nos apresenta, Tugendhat busca alternativas de uma mística de acesso para todos os seres humanos. Uma mística que não é sentimento ou experiência apenas, mas um conhecimento e uma apropriada atitude. A fim de descartar a mística da negação do mundo, que promete a paz mediante abnegação de todo querer e desejo, o autor irá se deter em distintas formas da mística. O fenômeno místico será investigado a partir do estudo do sentido da imersão meditativa revelado em três formas de mística, caracterizadas pelo empenho na busca de responder ao problema da morte e do querer

específico dos seres humanos, a saber, a mística encontrada na cultura do ocidente²⁵ (religiosa), na indiana (hindu) e oriental.

Em todas as místicas há busca por libertar-se de algo. Essa busca se dá mediante uma imersão meditativa. Nesse sentido, a mística emerge como tentativa de livrar-se de uma fixação volitiva. A imersão meditativa é apresentada pelo autor como uma possibilidade importante para quase todos os místicos. Entretanto, não quer dizer que alguém desenvolva uma consciência mística somente quando em estado meditativo. Na mística indiana, na Vedanta, a alma (Atman) renuncia a tudo na finalidade de tornar-se *um* com o fundamento original do mundo (Brahman). Na Yoga, o místico submerge apenas no fundo da sua alma, não há busca de unificação com um ser. No Budismo, o místico submerge no nada, movimento de renúncia total cujo ideal é o vazio.

Essas três formas de mística da negação do mundo podem ser consideradas como variantes de um conceito comum fundamental. Todas anseiam por uma meditação, cuja finalidade é renunciar a toda vontade —a toda “avidez”, como Buda teria dito— e, ao mesmo tempo, a absolutamente toda multiplicidade. Em todas elas anseia-se por um estado de consciência puro (isto é, livre de vontade e de objeto), ainda que ele seja interpretado de modo diferente, a saber: como *purusha* (consciência) na Samkhya; como unidade com Brahman, na Vedanta; e como vazio, no budismo. A versão budista é a mais simples, porque ela engloba todas as demais interpretações mais amplas e porque ela considera o motivo prático —o querer liberar-se de sofrimento e ambição— como a única coisa relevante para a dinâmica da mística. A Vedanta, ao contrário, compreende-se como verdade, qual seja: tudo é aparência, real é apenas o uno. Visto desde a perspectiva da primeira pessoa, é questionável, primeiro, se que essa fundamentação onto-epistemológica não é apenas uma forma de encobrimento da direção prática do impulso autêntico e, segundo, se falar de um ser, que apenas é ser, ou de um uno que é apenas uno, tem algum sentido. A mesma dificuldade se pode encontrar nas místicas ocidentais que não se compreendem de modo teológico, ou não apenas assim, mas que se compreendem como ontológicas e henológicas (TUGENDHAT, 2012, p. [127]).

A perspectiva da primeira pessoa, tão cara para Tugendhat, está presente na mística hindu e oriental, sobre as quais ele irá se deter mais demoradamente. Nessas, o que impera é a pretensão de se alcançar uma paz mediante um estado puro de consciência

²⁵ Como já foi mencionado, a mística ocidental envolve uma experiência imediata de Deus ou realidade última. Tugendhat em relação ao distanciamento do mundo enquanto consciência do todo cita o monge e filósofo medieval Meister Eckhart, que embora proponha o desapego da própria vontade e reflita sobre a vontade como boa vontade sem afastamento do mundo, direciona a mística para uma realidade última, aspecto que perde a relevância na investigação naturalizada.

além do mundo concreto, resultando numa espécie de negação do mundo, mística do distanciamento do apelo volitivo, daquilo do qual almeja libertar-se. O distanciamento absoluto do desejo, da avidez é pulsante nas místicas encontradas no hinduísmo e budismo.

Em vista de considerar a importante transformação da compreensão de si mesmo, a mística que será mais mencionada será a mística proposta pela tradição taoísta. O autor se debruça com maior adesão a essa concepção mística, porque ela não está fundada numa religiosidade como a mística cristã, ela é mais acessível e rejeita qualquer pessimismo metafísico. Contudo, é impossível que deixemos de reconhecer a riqueza da tradição indiana e oriental, especialmente em tempos em que há muitos discursos sobre espírito ecumênico e diálogo inter-religioso. Os orientais possuem um caminho bem mais longo do que a tradição cristã ocidental em termos de exercícios espirituais. Não é possível negar, contudo, que houve algumas tentativas dos místicos do ocidente em aproximar essas tradições²⁶. Muitos recuaram em sua época devido ao risco da inquisição, perseguição àqueles que buscassem qualquer relação fora das fontes cristãs ou gregas.

A paz inspirada pelo Taoísmo é uma paz da vida cotidiana em que o apelo volitivo não é mais negado, mas relativizado e limitado. As frustrações do contingente da vida não são superadas mediante relação com o sobrenatural ou sofrimento (budismo), são integradas em um universo espaço-temporal onde a multiplicidade é experienciada como totalidade unitária. A unidade fundamental não obriga o sábio a sair de sua condição concreta de existência; a sua vontade não se desprende de seus objetos, ele relaxa sobre esses.

Tugendhat irá deter-se na mística apresentada pelo Taoísmo também pelo contraponto ao Budismo. Para o filósofo, a relevância da primeira é de que, desde o princípio, se revela uma mística que não propõe uma fuga do mundo, mas a integração com o uno do

²⁶São João da Cruz foi forçado a realizar uma exegese em seus textos místicos que beirou a falta de lógica em algumas citações, porque se vê que ele construiu o texto e depois, para livrar-se da inquisição, teve de colocar, no mesmo, frases bíblicas para justificar o que estava afirmando. Soa engraçado ler “*Moisés foi cercado pela nuvem*” não há conexão com aquilo que ele começou a descrever “*a nuvem escura na qual a alma penetra para chegar à divindade*”. Ele faz associações forçadas. Cf. BOFF, 1994, p.142.

qual toda multiplicidade é vista. O sofrimento que o Budismo almeja acolher incansavelmente não desempenha nela qualquer papel primordial. Ao Taoísmo concerne um passo atrás que condiz com o aspecto específico do querer humano.

Tanto o Taoísmo quanto o Budismo são místicas. Em ambos a paz de espírito resulta no distanciar-se do próprio querer. Contudo, justamente porque há nessa semelhança genérica, é possível esclarecer alguns traços fundamentais do Taoísmo contrapondo-o com o Budismo. O Tao é visto no *Tao Te King*, como uma base original do mundo que antecede ao ser e ao não ser, mas ele é ao mesmo tempo aquilo que subjaz ao regramento da geração e da corrupção de tudo. Ele é o uno deste mundo [...] defende a renúncia a ambição, mas apenas porque ela é algo excessivo: ele não procura acabar com os desejos. O místico taoísta quer, assim como o budista, paz de espírito, mas não fora desse mundo, senão nele. Diferente do budista, ele não se quer livrar do sofrimento, mas integrá-lo. Seu problema não é o sofrimento, mas o querer, e não o querer em geral, mas precisamente aquele que perfaz a egocentricidade específica do homem (TUGENDHAT, 2012, p. [132]).

Uma mística da egocentricidade consiste no centramento de um agir não orientado para o reconhecimento de si ou preocupado com o futuro, mas de quem contempla as coisas cotidianas e as aceita, como a morte e o sofrimento, e saúda cada mudança do destino, mesmo as desfavoráveis, afinal, elas pertencem à totalidade do ciclo. O objetivo do Taoísmo relevante para Tugendhat está em seu fator prático, alcançar a quietude tomando consciência da totalidade²⁷ e de nossa possível intervenção.

Da tradição ocidental, Tugendhat considera parcialmente a perspectiva do discurso sobre a renúncia do vínculo egocêntrico de Meister Eckhart. Para Eckhart, aquele que reza desprende-se de seu próprio *eu*. Contudo, o místico medieval não esclarece o distanciar-se do mundo, que, para o mesmo, seria um ato único, enquanto que, para Tugendhat, o distanciar-se caracterizado como passo atrás é tal que, em cada situação, ele deve ser dado novamente. O problema na mística de Eckhart é que ele não entende a mística como um distanciamento das coisas, pois todas as coisas têm para ele (homem verdadeiro) o sabor

²⁷ A perspectiva da totalidade pode ser compreendida a partir do Tao, mais propriamente na unidade dos contrários, onde os outros animais têm um meio ambiente específico. Os homens, ao contrário, não têm. Eles vivem sempre sob novas condições e por isso em constante instabilidade, podendo alcançar estabilidade, orientando-se ao Tao. Cf. Tugendhat, 2012, p.133.

de Deus, assim como em outros místicos há um apelo para referenciais subjetivo e objetivo²⁸.

A autorrelativização mística, a saber, de uma mística intramundana, acontece em face a tudo, do universo. Na atitude cristã, como também em algumas orientais, o místico, muitas vezes, permanece preso à egocentricidade em sua ânsia por paz de espírito. Consequência do caráter de fuga do mundo e dissolução do indivíduo que por ela (mística) busca. A atitude consistente mística que nos restaria numa proposta naturalizada, intramundana seria a da ligação da mística com o amor universal, para o qual não importa o quanto se esforce por alcançar um estado de ausência do *eu*, procura-se alcançar algo para si, por mais que se dê por convencido de que esse *si* não exista. (TUGENDHAT, 2012, p.[144]). Não há dúvida de que o anseio de amenizar o ímpeto egocêntrico foi algo que muitos místicos da tradição ocidental buscaram com afinco. Contudo, a questão que Tugendhat intenta é de deixar claro o fato de que a egocentricidade era transcendida numa dinâmica rumo algo extramundano, absoluto, força capaz de tornar o *eu* menos importante. A mística tugendhatiana não direciona o *eu* a algo, mas, a si mesmo.

²⁸ Tugendhat também realiza uma crítica na afirmação de que, em todo texto eckhartiano, o que se chama de vontade divina é aquilo que está dado na realidade. Isso é resultado da mudança da oração de um pedido a uma declaração de que se aceita o dado. Cf. *Egocentricidade e Mística*, 2012, p.[127].

6 CONCLUSÃO

Escrever sobre mística pode parecer desnecessário em tempos cuja reflexão de cunho religioso perde relevância. Contudo, Tugendhat nos apresenta em sua investigação a relevância do presente tema em nossos dias. Todo animal humano tende a transcender. Não há como escaparmos do anseio antropológico de inclinarmos-nos diante de algo, especialmente quando esse inclinar-se resulta na tranquilidade de nossa alma. Nesse sentido, Tugendhat busca ir além dos estudos realizados até então, pois não busca situar o fenômeno místico apenas no âmbito da religião. Esse é justamente o ponto inovador de sua proposta. A investigação aqui proposta buscou compreender o fenômeno da egocentricidade e mística, a partir da hipótese da natureza evolutiva, à qual Tugendhat refere-se explicitamente nas vantagens da linguagem proposicional, bem como da pergunta por razões e pelo melhor.

Uma mística naturalizada que possibilite a nossa egocentricidade, uma autorrelativização cuja dinâmica do recolhimento, distanciamento pode nos conduzir ao melhor, não somente para nós mesmos, mas para todos, é algo digno de elogio ou, no mínimo de consideração. O *eu*, antes aprisionado, obscurecido em sua relação com uma dimensão transcendente anuladora e, muitas vezes, opressora da disciplina que amordaça e não instruí, torna-se capaz de outro movimento diante da totalidade que o cerca, movimento prático do resignificar de suas escolhas e ações numa dimensão de profundidade.

O mérito da filosofia de Tugendhat é o de uma filosofia que não se considera pronta. Há nela a possibilidade de rever, retomar conceitos. Propor uma mística que amenize as tensões do cotidiano da egocentricidade da vida, dentro da mesma vida, numa mística intramundana é uma ousadia que merece relevância numa sociedade que repudia cada vez mais qualquer argumento de aspiração religiosa. O tempo é da possibilidade de novos caminhos e não de posicionamentos extremados. A relação com as concepções místicas do Ocidente e Oriente, bem como a análise relevante do modo de como essas responderam e respondem ainda aos limites do humano foram de grande valia no esclarecimento desta investigação sobre mística numa perspectiva naturalizada.

Sem perder de vista a relação do humano com as demais espécies, Tugendhat inova em seu esforço de nos apresentar a possibilidade de um novo movimento no que diz respeito a exercícios espirituais, o movimento rumo ao profundo da vida e não um ascender além da mesma. O perfil do amanhã será, em boa medida, o resultado do embate entre transcendente e imanente, no que diz respeito ao agir humano e à tomada de decisões, dos quais somos capazes mediante a linguagem que molda a nossa consciência, uma linguagem que possibilita ao ser humano tornar-se autor de suas ações, responsável por seus atos.

As palavras são a descoberta evolucionária mais importante de nossos dias, elas trazem em si especial significação pelo seu emprego prático. Tugendhat dá suma importância à linguagem proposicional enquanto possibilidade de racionalidade do homem, capacidade deliberativa que leva o ser humano a transcender o seu autocentramento rudimentar mediante a consciência e autorrelativização da sua egocentricidade. É tempo de responsabilidade não mais apenas transmitida, mas da responsabilidade para com os outros, resultante de uma consciência de si e da relativização dos egos.

É fato que no fundo não se postula uma sociedade sem religião, mas dotada de crenças responsáveis que não se distanciem do concreto e do cotidiano. Mais ainda em um tempo de diálogo e busca de proximidade com a multidisciplinaridade. A paz de espírito almejada não é uma paz acomodada, mas simétrica e responsável. Pensar em si, na egocentricidade que faz parte de nosso ser, capaz de autorrelativização não é mais tido como algo imoral, inadequado. É o redimir da egocentricidade humana, que é natural e que pode ser transcendida no imanente das relações. O referencial do *eu* legitima o direito do bem viver. Individualidade integrada, autonomia virtuosa que estimula ao ego a busca por um viver melhor mediante as possibilidades do ser e estar entre os demais.

A mística analisada por Tugendhat faz parte da natureza humana e emerge de um movimento presente no agir cotidiano dos seres humanos e não em dogmas repetidos à exaustão nos templos. Essa busca é feita por pessoas cuja preocupação central não é decorar ritos, mas se relacionar com aqueles por quem mantêm laços afetivos e com o

mundo desmitificado que se apresenta diante deles. Consiste, portanto, na procura de um sentido para a vida e de uma paz espiritual que seja relevante e autêntica.

Ao longo da história, a mística religiosa influenciou a vida cotidiana dos seres humanos. A abordagem de Tugendhat acaba por explicitar a importância da inversão desse movimento. Nesse sentido, constitui uma reflexão pertinente também aos religiosos confessos. Estou convencida de que a mística da investigação de Tugendhat muito pode contribuir no que diz respeito à necessidade ética e à busca por valores de nossos dias, ou seja, do agir coerentemente diante das escolhas feitas, especialmente, em um tempo em que a influência da religião vem desaparecendo rapidamente. É possível ao ser humano, devido à proposicionalidade da linguagem, reavaliar a si mesmo e ao mundo, tendo em vista a necessidade do bem viver, não egoicamente como já foi mencionado, mas distanciando-se da avidez de seus desejos e percebendo sua desimportância num mundo de centros.

Transcendência imanente, mística intramundana que capacita o homem, ainda que sendo um animal qualquer, ainda que sendo parte da natureza, ainda que um ser desse mundo, a avançar em dimensões de profundidade. Esse avançar é possível devido à capacidade de dar razões e, para tanto, capacidade de tomar distância de si. Para Tugendhat o ser humano, mesmo sem se supor que haja Deus, ou outro reino, transcende, a partir de sua própria imanência. E ao fazê-lo, pode alcançar, na experiência mística, a paz de espírito, a que somente ele, na tensão que lhe impõe a proposicionalidade, pode almejar.

Obviamente, essa investigação necessita sempre de mais esclarecimentos. O próprio Tugendhat afirma serem rasas algumas de suas afirmações acerca de determinadas tradições religiosas. De fato são, contudo, vale ressaltar que não se trata de um estudo histórico do religioso, mas de, mediante algumas concepções relevantes, balizar possibilidades de uma mística imanente. Nós não somos orientais, somos uma sociedade de ocidentais que facilmente mascara os ideais, os interesses e a virtude. Nesse sentido, adquirir a capacidade de recolhimento que é mencionada na mística naturalizada, com

base no exemplo taoísta, há de ser um desafio nada simples, mas de extrema relevância para nosso tempo.

REFERÊNCIAS

DALL'AGNOL, Darlei (Org.). *Verdade e Respeito: a filosofia de Ernst Tugendhat*. Florianópolis:Ed. Editora da UFSC, 2007.

DENNET, Daniel. *Quebrando o encanto. A religião como fenômeno natural*. São Paulo:Ed.Globo, 2006.

BRITO, A. N de. Moral, Justificação e Evolução em ErnstTugendhat. In: DALL'AGNOL,Darlei (Org.). *Verdade e Respeito: a filosofia de Ernst Tugendhat*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2008, v. 1, p. 181-214.

_____. *Nomes próprios: semântica e ontologia*. Brasília:Ed.Universidade de Brasília, 2003.

_____. Hume e o empirismo na moral. In: *Philosophos*.Goiânia: Universidade Federal de Goiás, v.6, n. 1 e 2, p.11-25, 2001.

_____. Sobre a fundamentação na moral. In: _____. (Org). *Ética: questões de fundamentação*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2007.

_____. Juízos ou emoções: de quem é a primazia na moral? In: *Cadernos IHU Idéias* (UNISINOS). São Leopoldo, v. 4, n. 52, p. 16-21, 2006.

HUME, David. *História natural da religião*. São Paulo: Ed. UNESP, 2004.

JAMES, William. *The varieties of Religious Experience*.New York:Touchstone, 2004.

_____. *Le varie forme dellacoscienza religiosa*. Milano:FratelliBocca, 1945.

REIS, Róbson Ramos dos. A Estrutura Proposicional da Linguagem e as Dimensões de Profundidade.In: DALL'AGNOL,Darlei (Org.). *Verdade e Respeito: a filosofia de Ernst Tugendhat*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2008, v. 1, p. 91-117.

ROHDEN, Valério. *Racionalidade proposicional do Eu na Mística*. In: DALL'AGNOL, Darlei (Org.). *Verdade e Respeito: a filosofia de Ernst Tugendhat*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2008, v. 1, p. 356-406.

TUGENDHAT, Ernst. *Egocentricidade e Mística*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

_____. *Diálogo em Letícia*. Barcelona:Ed.Gedisa, 1999.

_____. Como devemos entender a moral? In: *Philosophos*. Goiânia:Universidade Federal de Goiás, v.6, n. ½, p. 59 -85, 2001.

_____. *Lições sobre ética*. Petrópolis:Vozes, 1997.

_____. *Não somos de arame rígido*. Conferências apresentadas no Brasil em 2001. (organização: Valério Rohden). Canoas:Editora da ULBRA, 2002.

_____. *O problema da moral*. (sem dados de publicação).

_____. *Sobre Religião*. (sem dados de publicação).

_____. *O eu*. In: *Analytica*. A questão do sujeito na filosofia. CFCH, Rio de Janeiro, RJ, v.1, n.1, p.9-23, 1993.

_____. Reflexões sobre o que significa justificar juízos morais. In: BRITO, Adriano Naves de (Org). *Ética: questões de fundamentação*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2007.

MURDOCH, Íris. *The Sovereignty of good*. London and New York: Routledge, 1970.

_____. *Metaphysics and Ethics*. London and New York: Routledge, 1999.

NAGEL, Thomas. *Visão a partir de lugar nenhum*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

Referências bibliográficas de apoio

BOFF, Leonardo. *Tempo de transcendência*. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.

_____. *Mística e espiritualidade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

DUPPUIS, Jacques. *Rumo uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999.

ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano - a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

GALIMBERTI, Umberto. *Rastros do Sagrado*. São Paulo: Paulus, 2003.

LIMA VAZ, Henrique C. de. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000.

LIPOVETSKY, Gilles. *A sociedade pós-moralista: o crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos*. São Paulo: Manole, 2005.

MAGDALENA, Enrique Mirel. *¿Dónde está Dios? - la religión en el siglo XXI*. Madrid: ESPASA, 2004.

STEIN, Ernildo. *Antropologia filosófica. Questões epistemológicas*. Ijuí: UNIJUI, 2009.

_____. *Nas proximidades da antropologia. Ensaios e conferências filosóficas*. Ijuí: UNIJUI, 2003.

TREVISOL, Jorge. *Amor, Mística e Angústia*. São Paulo: Paulinas, 2000.